حرية الإرادة وإشكالية الشر في العالم عند اللاهوتيين يوحنا الدمشقي (ت: ٧٤٩م) وتيودور أبي قرة (ت: ٨٢٠م) مقارنة بالمعتزلة

د. عادل سالم عطية جاد اللّه

قسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم – جامعة الفيوم

من ١٥٣ إلى ٢٢٨

حرية الإرادة وإشكالية الشر في العالم عند اللاهوتيين يوحنا الدمشقي(ت: ٧٤٩م) وتيودور أبي قرة (ت: ٨٢٠م) مقارنة بالمعتزلة

عادل سالم عطية جاد الله
قسم الفلسفة الإسلامية –كلية دار العلوم – جامعة الفيوم
البريد الإلكتروني:Asa13@fayoum.edu.eg

ملخص بحث :

تتصل الحرية –بوصفها قيمة إنسانية– بجوهر الإنسان ووجوده، وقد كانت مسألة الجبر والاختيار من أولى المشاكل العقلية التي أثيرت في اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي على السواء؛ لكونها ترتبط بمفاهيم دينية وخلقية، مثل: العدل الإلهي، التكليف، المسئولية، الجزاء، الخير والشر، هذا من جهة. ومن جهة ثانية فهي ترجع إلى طبيعة العقل الإنساني وتفهمه للنصوص والأخبار الواردة في هذا السياق ذاته.

وثمة صلة بين إرادة الإنسان وما يقع في العالم من الشر والقبيح، فما هو أصل هذا الشر؟ وكيف يكون العالم –وهو مفعم بالشر– فائضا عن الله، عز وجل.

لذا تناول هذا البحث موقف اللاهوتيين يوحنا الدمشقي وأبي قرة مقارنة بالمعتزلة من مسألة حرية الإرادة الإنسانية، وصلة ذلك بالعلم الإلهي المسبق، ووجود الشر في العالم.

وكان من نتيجة ذلك، الإلماع إلى أهمية فلسفة هذين اللاهوتيين، لكونها فلسفة ديناميكية تدعو إلى الحرية والقدرة على الاختيار، وتمتاز بالإيجابية؛ لأنها اعتبرت الشر أمرا عارضا هو مجرد فساد في الإرادة، فالإنسان هو الذي يختار الشر بمحض إرادته.

الكلمات المفتاحية:

يوحنا الدمشقي، تيودور أبو قرة، القاضي عبد الجبار، حرية الإرادة، اللاهوت المسيحي، المعتزلة، الشر، العلم الإلهي.

Free will And The Problematic Of Evil In The World Among Theologians John Of Damascus And Theodore Abu Qurra Compared To Mu'tazila

Adel Salem Attia Gad Alaah
Department Of Islamic Philosophy - Faculty of Dar Al Uloom - Fayoum University
Email: Asa13@fayoum.edu.eg

Abstract:

Free - as a human value - is related to the essence of man and his existence, and the issue of Fatalism and choice was one of the first Rational problems that were raised in Christian theology and Islamic theology alike; because they are related to religious and moral concepts, such as: divine justice, al taklif, responsibility, penalty, good and evil On the one hand. On the other hand, it is due to the nature of the human mind and its understanding of the texts and news contained in this same context.

There is a link between human will and what is happening in the world from evil and ugly, so what is the origin of this evil? How can the world - which is filled with evil - be surplus to God, the Exalted, the Majestic.

Therefore, this research dealt with the position of theologians John of Damascus and Theodore Abu Qurra compared to Mu'tazila from free will, a link with that of divine knowledge and the existence of evil in the world.

One consequence of this was the awareness of the importance of the philosophy of these two theologians, as it is a dynamic philosophy that calls for freedom and the ability to choose, and is characterized by positivity, because it considered evil an accidental matter that is merely corruption in the will, for it is the human being who chooses evil of his own free will.

key words:

Saint John Damascus, Theodore Abu Qurra, Judge Abd-al-Jabbar, Free Will, Christian Theology, Mu'tazila, Evil, Divine knowledge .

مقدمة:

لم تكن العلاقة بين الإنسان والحرية عند آباء الكنيسة والمعتزلة أمرا هامشيا منبعثا عن قوة خارجية، وإنما تتصل الحرية -بوصفها قيمة إنسانية- بجوهر الإنسان وإنيته باعتباره كائنا مكلفا وعاقلا، والإقرار بهذه الحرية يتطلب -لا محالة- حضور المسئولية الكاملة عن الأفعال الإرادية التي تصدر عنه، حتّى يكون الثواب والعقاب مبررا، ويمثل هذا الإقرار تفكيكا ثوريا لمسلمات الجبر والحتميات الخارجية.

وتعد مسألة الجبر والاختيار[١] من المباحث القديمة قدم الإنسان نفسه، فلا يكاد يخلو مذهب من مذاهب التفلسف الإنساني من التعرض لها، وقد شغلت حيزا من تفكير اللاهوتيين والفلاسفة -لارتباطها بمفاهيم دينية وخلقية مثل: العدل الإلهي، والتكليف، والمسئولية، والجزاء، والخير والشر- الذين ترددت آراؤهم بين مؤيد لحرية الإرادة والفاعلية، نظرا لأنّ الحرية أساس المسئولية الفردية، ودليلٌ على دور الإنسان الإيجابي في رسم مستقبله وتحديد مصيره، وبين مؤيدٍ ومناصر لفكرة الجبر والتسيير والحتمية، فهو ينصاع لقدره، إذ لا فعلَ له، ولا يمتلك أيّ قدر من الفاعلية والاختيار. وهذا السلب لأخص خصائصه هو بمثابة اغتراب الإنسان عن العالم كله.

لذا فلا غضاضة أنْ يذكر عبد الرحمن بدوي[٢] (ت: ٢٠٠٢م) أنها كانت أول مسألة وجدتْ في اللاهوت المسيحي -كما كانت نقطة البدء في الفلسفة

---

(١) لقد وردت هذه المسألة تحت مصطلحات وأبواب كثيرة، مثل: القدر، القضاء والقدر، أفعال الإنسان أو العباد، خلق الأفعال، حرية الإرادة، الحرية.

(٢) انظر: فلسفة العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٢/١٩٦٩م، ص٤٩.

الغربيـة- وهـي ذاتهـا التـي كانـت نقطـة البـدء[١] فـي علـم الكـلام الإسـلامي ومباحثـه. فهـي مِـن أولـى القضـايا العقليـة التـي اسـتوقفت أنظـار خاصـة المسـلمين، فثـارت حولهـا الأسـئلة، وعُقـدت مـن أجلهـا حلقـات الجـدل والمناقشة[٢]. ومن ثَمّ بدأ التساؤل وطرح الأسئلة: هل الإنسان مجبور على أفعاله (مجرد عنصر تقبل سلبي) أم مختار لها (يمتلك فاعلية غير منفصلة عن ماهيته)، وما علاقة ذلك بعلة الخير والشر وبالعدل الإلهي؟

وما برحتْ هذه المسألة تشكل قسمًا كبيرًا من اهتمامات الإنسان العمليـة؛ لتعلقها بوجود الإنسان وتكليفه وحريته ومسئوليته عن أفعالـه، ومـا يتولـد عن ذلك من علاقة بينه وبين الخالق سبحانه.

وفـي تصـور الباحـث أنّ أصـل هـذه المسـألة ودواعـي نشـأتها يرجـع إلـى طبيعة العقل[٣] البشري وقدرته على التفلسف، فالعقل بطبيعته واستعداده يتـوق إلـى البحث واستكناه الحقـائق، بالإضـافة إلـى المصـدر الـديني وبواعثـه، وفـهم نصوصـه وتفسـيرها، فالمصـدر الـديني-للمسـيحيين والمسـلمين- يتضـمن فـي طياتـه -تصريحا وتلميحـا- عبـارات وأخبـارا تعضد فكرة الجبر أو تناصر فكرة

---

[١] ربما يقصد أنها أول مسألة عقائدية أثيرت آنذاك، فأحدثت الخلاف بين المسلمين، وهذا لا يتعـارض مطلقـا مـع إشـارات مـؤرخي الفـرق والعقائـد « كالأشـعري (ت: ٣٢٤هـ) فـي مقالاتـه، ٣٩/١ » إلـى أنّ أول مـا حـدث مـن الاخـتلاف بـين المسـلمين -بعد النبـي عليـه الصلاة والسلام- اختلافهم في الإمامة، وخاصة إذا سلمنا بأنهـا -أي الإمامـة- من الفروع والعمليات، وليست من باب الاعتقاديات.

[٢] انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو، ط٢، د. ت، ٩١/٢.

[٣] ربمـا يـدل علـى ذلـك قـول القاضـي عبـد الجبـار (ت: ٤١٥هـ): «أمـا الكـلام فـي العـدل، فالعقـل يـدل عليـه».[فضـل الاعتـزال وطبقـات المعتزلـة، تحقيـق: فـؤاد سـيد، تـونس: الـدار التونسية، د. ت، ص١٤١].

الاختيار، مما أفسح المجال لكلّ فريق من الجبرية والقدرية أن يؤيد معتقده ومذهبه.

ومن جهة أخرى، فإنّ لإرادة الإنسان أثرا فيما يقع في العالم من الشرور والقبيح، فليس العالم كله خيرا محضا، بل ينطوي على ضروب من الشر، فما هو أصل هذا الشر؟ وكيف تتسق هذه الشرور –مع ما فيها من نقص– مع الإيمان بالعناية الإلهية وحكمة الله المطلقة ؟ وكيف يكون هذا العالم –وهو مفعم بهذا الشر– فائضًا عن الله ؟

لا شك أنّ هذه التساؤلات ليست وليدة اللحظة، وإنما مَثّل وجود الشر في العالم منذ العصور القديمة مشكلة محيرة ومعتاصة، وقامت محاولات الفلاسفة واللاهوتيين لتفسيره، والبحث عن حلول معقولة تُبرر وجوده وتعلل تحققه في العالم.

وكان مِنْ بين الذين شغلوا بدراسة حرية الإرادة وتفسيرها وتحديد الموقف منها، آباء الكنيسة، وقد تخيرتُ شخصيتين من هؤلاء الآباء لهما أثرهما في اللاهوت المسيحي وتدعيم الإيمان الأرثوذكسي خاصة؛ وهما: القديس يوحنا الدمشقي (ت: ٧٤٩م)، والأسقف تيودور أبو قرة (ت: ٨٢٠م) اللذان كانت أبرز جهودهما ممثلة في الدفاع عن صحة الدين المسيحي ضد الهراطقة، فضلا عن الرد على الفرق والمذاهب كالمانوية واليعاقبة.

ولعلّ هذا التوجه يتفق مع ما أشار إليه اللاهوتي فردريك كوبلستون[١] F.Copleston (ت: ١٩٩٤م) عندما ألمح إلى أنّ اهتمام هؤلاء الآباء كان منصبا –بالدرجة الأولى– على الأمور اللاهوتية دفاعًا عن العقيدة.

---

[١] انظر: تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دانز سكوت، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، و د. إسحاق عبيد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١/ ٢٠١٠م، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٢٨.

وعلى الطرف الآخر، كانت فلسفة المعتزلة عامة ترمي إلى تقدير قيمة الفعل الإنساني وديناميكيته، وإظهار فلسفة الاختيار والاستطاعة بعيدًا عن الجبرية سواء أكانت محضة أم متوسطة (الكسب الأشعري)[١].

فاستدل رجالها -من خلال أدلة عقلية ونقلية- على حرية الإرادة الإنسانية، ورفض مقالة الجبر والضرورة التي تقضي على حريتنا، فالإنسان عندهم فاعلٌ للفعل على الحقيقة، وأنّ تصرفه يتعلق به، ويقع بحسب قصده؛ اتساقا مع مبدأ العدل الإلهي وصونا للنظام الأخلاقي.

١-أسباب اختيار الموضوع:

أما علة اختياري لهذا الموضوع الذي جاء بعنوان: " حرية الإرادة وإشكالية الشر في العالم عند اللاهوتيين يوحنا الدمشقي(ت: ٧٤٩م) وتيودور أبي قرة (ت: ٨٢٠م) مقارنة بالمعتزلة" فهي ترجع إلى عدد من الأسباب، منها:

١. تحديد المكان الحقيقي للإنسان في فلسفة هذين اللاهوتيين والمعتزلة؛ لأنّ للإنسان -في نظر هؤلاء- مركزا متفردا، فهو الكائن الوحيد الذي يتمتع بحرية الاختيار، فتصدر أفعاله عن إرادة حرة غير خاضعة للحتمية. ولا شك عندي أنّ الفلسفة في هذه الآونة الأخيرة تجعل همها الأول هو "الإنسان".
٢. الكشف عن موقفهما وموقف المعتزلة من وجود الشر في العالم، والحلول التي لجأ إليها كل منهما في تعليله.
٣. سؤال المقارنة نفسه، بحثا عن التشابه والاختلاف، حيث يقتضي البحث عن التشابه تفتيشا عن مواطن الاختلاف والتمايز.

---

[١] يأتي رأي أبي الحسن الأشعري في الكسب موصوفا بأنه نوعٌ من الجبر أو بأنه جبري متوسط، ومن ثم مالت أعمدة المدرسة الأشعرية -مثل الباقلاني والجويني وغيرهما- إلى تعديل مفهوم الكسب؛ لتحريره من معنى الجبر ولوازمه.

٤. إظهار ديناميكية الفكر الفلسفي المسيحي والإسلامي من خلال المنهج النقدي، بوصفه منهجا يعبر عن الحركة لا السكون، إذ إنّ مذهب الفيلسوف أو المتكلم لا يمكن فهمه فهما دقيقا ومتكاملا إلا من خلال دراسة منهجه النقدي.

٥. الإجابة عن تساؤل جدير بالمناقشة والتمحيص مفاده: هل توفرت قرائن عدة لإثبات اعتماد الفكر الكلامي الاعتزالي على اللاهوت المسيحي- الدمشقي ثم على أطروحات تلميذه أبي قرة في القول بحرية الإرادة وفلسفة الاختيار الإنساني؟

٢-منهج البحث:

اتبعتُ في هذا البحث منهجا تحليليًا في عرض آراء اللاهوتيين (يوحنا الدمشقي وأبي قرة) والمعتزلة، في البرهنة على حرية الإرادة وبيان أصل الشر في العالم، كما استعنتُ بالمنهج المقارن في بيان وجوه الاتفاق والاختلاف بين اللاهوت المسيحي والمعتزلة في تفاصيل هذه المسألة، وأحيانًا عمدتُ إلى المقارنة مع اللاهوتيين والفلاسفة السابقين واللاحقين.

٣-خطة البحث:

أما خطة هذا البحث فقد تمثلتْ في تمهيد؛ يتضمن تعريفًا موجزًا بالقديس يوحنا الدمشقي وأبي قرة، ومكانة حرية الإرادة لديهما ولدى المعتزلة أيضا، وثلاثة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول- براهين حرية الإرادة عند يوحنا الدمشقي وتيودور أبي قرة وموقف المعتزلة منها.

المبحث الثاني- حرية الإرادة والعلم الإلهي المسبق لدى الدمشقي وأبي قرة مقارنة بالمعتزلة.

المبحث الثالث- حرية الإرادة وأصل الشر في العالم عند يوحنا الدمشقي وأبي قرة في ضوء التصور الاعتزالي.

ثم أردفتُ ذلك بخاتمة مُضمنة أبرز نتائج البحث، وفي نهاية البحث جاءت قائمة المصادر والمراجع.

مدخل تمهيدي:

١. القديس يوحنا الدمشقي:

هو منصور بن سرجون بن منصور، المُكنى بمجرى الذهب[١]، ولد في دمشق، وعاش بين الربع الأخير من القرن السابع الميلادي والنصف الأول من القرن الثامن[٢]، من عائلة لها صلة قوية بالدولة الأموية، كان لاهوتيا مهتما بشرح العقيدة المسيحية وتفسيرها، وهو من لاهوتي الكنيسة الشرقية وفلاسفتها الدارسين للعلوم المنطقية والفلسفية. وتعادل مكانته بين آباء هذه الكنيسة مكانة توما الأكويني (ت: ١٢٧٤م) في الكنيسة الغربية[٣].

وكان كاتبا ضد هرطقات عصره من المانوية، ومزاعم اليعاقبة، وبدعة محطمي الأيقونات[٤]، فضلا عن أنه وضع الخطوط العريضة لطريقة الجدل مع

---

[١] انظر: الراهب ميخائيل السمعاني الأنطاكي، سيرة القديس يوحنا الدمشقي، ضمن كتاب "يوحنا الدمشقي: آراؤه اللاهوتية ومسائل علم الكلام"، د. كمال اليازجي، بيروت: منشورات النور، ١٩٨٤م، ص٢٧.

[٢] وفقا لهذا فإن القديس يوحنا الدمشقي ولد في عام ٦٧٥م، وهذا ما صرح به الأب جورج قنواني، ولويس غرديه في كتابهما (فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ٣٣/٢)، بينما يخلص دانييل ساهاس إلى أنه ولد في عام ٦٥٢م. See: Daniel J. Sahas: John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites (Leiden: Brill, 1972), p 38-39.

[٣] انظر: د. جورج عطية، الجدل الديني المسيحي-الإسلامي في العصر الأموي وأثره في نشوء علم الكلام، ضمن المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام (٢٤-٢٩ أكتوبر ١٩٨٧م) بالجامعة الأردنية، ص٨. كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٥٩.

[٤] تصدى يوحنا الدمشقي لمحاربي الأيقونات كما في سيرته التي خطها الراهب ميخائيل السمعاني الأنطاكي. [انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص٣٧-٣٨. كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص٥٨].

المسلمين[١]، رغم أنـه كـان مسبوقا فـي هذا الصـدد بمناقشـات شـفوية مثلمـا حـدث بـين البطريـرك يوحنـا الأول والأمير عمـرو بـن العـاص، وأخـرى كتابيـة، مثل:[٢] رسالة البطريرك اليعقوبي (ت ٦٨٦م) عن كيفيـة تصرف المسيحيين بين المسلمين.

لكن المؤكد لديّ أن الموضوعات التي أسـهب فـي شرحها يوحنـا الدمشـقي نحـو:[٣] الإلـه الواحـد، والأقـانيم، والتجسـد، وبعض مقالاتـه عن العلـم الإلهـي المسبق والعنايـة الربانيـة، وقضـاء الله الأبـدي، كلُّ هذا رد غيـر مباشـر علـى الإسـلام الـذي كـان يعتبـره إحـدى بـدع المسـيحية، ودفـاع عـن المعتقـدات المسيحية التي أصبحت فيما بعد موضوع انتقاد المسلمين[٤].

وفيما يبدو كان آباء الكنيسة هم معلمو الدمشقي الحقيقيون فـي الفلسفة أكثـر مـن أرسـطو[٥]؛ فقـد شـرح اللاهـوت المسـيحي بمفهومـه الأرثوذكسـي، استخلصـه –بحسـب إقراره[٦]– مـن آراء كبـار آبـاء المسيحية السـابقين، لكنـه أضاف إليه تعليلات وتعليقات قيمة[٧].

---

(١) انظر: الأب حنا الفاخوري، وآخرين، تـاريخ الفكـر المسيحي عنـد آبـاء الكنيسـة، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ط١، ٢٠٠١م، ص٦٧٦.

(٢) انظر: د. جورج عطية، الجدل الديني المسيحي–الإسلامي، ص٥.

(٣) انظر: القديس يوحنا الدمشقي، المائة مقالة فـي الإيمـان الأرثوذكسـي، عربـه عن النص اليونـاني: الأرشمندريت أدريانوس شكور، بيروت: المكتبة البولسية، ط٣/٢٠٠٥م، ص٦١، ص٧٠-٧١، ص١٤٠.

(٤) انظر: الفاخوري، تاريخ الفكر المسيحي، ص٦٨٠.

(٥) السابق، ص٦٧٤.

(٦) انظر: المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، ص٤٩.

(٧) انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتيـة، ص٩٥. كوبلستون، تـاريخ الفلسـفة، مج٢، القسم الأول، ص٥٩.

وكان يوحنا الدمشقي من الفلاسفة الذين ميزوا بين الأفعال الاختيارية التي يأتيها الإنسان بمحض إرادته والأفعال الاضطرارية التي يأتيها الإنسان مجبرا أو بتأثير قوة خارجية. فالله خلق الإنسان حرا، وأعطاه العقل ليميز بين الخير والشر، وحمله مسئولية اختياره. ونتيجة لذلك فإن حرية الإرادة هي أهم فارق بين الإنسانية والحيوانية[١].

ورغم هذا الانتصار لحرية الإرادة، فكان اليعاقبة يميلون إلى الجبرية ونفي الإرادة الإنسانية والحرية[٢].

٢. تيودور أبو قرة:

ثاودروس أبو قرة هو أسقف حران (٧٤٠-٨٢٠م)، كان ينعت بالمعلم، أو اللاهوتي، أو الفيلسوف، وأحيانا بالقديس[٣]. وقد نال منزلة بين اللاهوتيين الشرقيين؛ ذلك لأنه سار على منهاج يوحنا الدمشقي، وجاراه في طريقته، فأصبح أعظم الكتبة الكنسيين، وأبرعهم في المصنفات الجدلية، حتى صار يتخذ حجة في تفنيد مزاعم المبتدعين من المسيحيين[٤] والمانوية[٥] يرد عليها بالبراهين العقلية والأدلة الوضعية[٦].

---

[١] انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٤م، ص٢٩-٣٠.

[٢] انظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧م، ص٢٤٤.

[٣] تقديم الأب أغناطيوس ديك، ميمر في وجود الخالق والدين القويم، تأليف أبي قرة، (المكتبة البوليسية، لبنان -المعهد البابوي الشرقي، إيطاليا)، ١٩٨٢م، ص٢٦.

[٤] انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٢٥-٢٦. وقارن: تقديم ميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران، عني بطبعه الخوري قسطنطين الباشا، مطبعة الفوائد بيروت، د. ت، ص٣.

[٥] انظر: ميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران، ص١٢ وما بعدها.

[٦] انظر: الأب د. جورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤م، ص٣٦١.

أضف إلى ذلك، يعد أبو قرة من أوائل اللاهوتيين الشرقيين في أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع الميلادي. وكان معاصرا لعلماء الكلام الأوائل من معتزلة البصرة، مطلعا على عقائد المسلمين إلى حد كبير[١]، متأثرا بمناهج المعتزلة الكلامية كما في توظيفه قياس الغائب على الشاهد[٢].

وفي مسألة الحرية الإنسانية له مقالة بعنوان « ميمر يحقق للإنسان حرية ثابتة من الله في خليقته، وأنّ حرية الإنسان لا يدخل عليها القهر من وجه من الوجوه ألبتة» [٣]، وفيها يبين أنّ هدفه إثبات أنّ الحرية في صبغة الإنسان، وأنّ القهر لا يدخل عليها[٤]، ويرد على من يزعم أنّ الإنسان مجبور على ما هو صانع، فالجبر وتكليف الإنسان ما لا يُطاق يتنافى مع العدل الإلهي[٥].

٣. المعتزلة:

تأتي قضية الإنسان في مقدمة مباحث الفكر الفلسفي في مختلف عصوره وحلقاته التاريخية، تبدّى ذلك بوضوح في الحركة الاعتزالية التي جعلت الإنسان قضيتها الأولى ومقولتها المركزية، فهو محور فلسفة المعتزلة بوصفه

---

[١] انظر: د. محمد سلامة عبد العزيز، أثر مناهج علم الكلام الإسلامي في مباحث العقيدة عند اللاهوتيين الشرقيين، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، العدد ١١، ٢٠٠٥م، ص٢٨.

[٢] انظر: السابق، ص٣٨.

[٣] انظر: ميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران، ص٩.

[٤] انظر: السابق، ص١٠.

[٥] انظر: السابق، الصفحة نفسها.

كائنـا مكلفا ومسئولا، ومـا يتطلبـه التكليـف والعدل مـن فاعليـة واقتـدار علـى الأفعال[١].

وقد مثلتْ حرية الإرادة وقدرة الإنسان على الفعل وامتلاك مصيره، وأنّ الله لا يفعل القبيح، وفسخ مذاهب المجبرة، وما يرتبط بذلك من قضايا العدل- محورا أساسيا في تفكير القاضي عبد الجبار خاصة، فأفرد لها حديثا في "شرح الأصول الخمسة"، وأبوابا مختلفة في "المغني"، بل خصص أجزاء مثل الجزء الثامن الموسوم بـ" المخلوق"، وفيه يعرض آراء المعتزلة في خلق الأفعال، ويناقش خصومهم، ويرد على الشبه التي يتعلقون بها من جهة العقل والسمع.

كما جعل بابا لذلك في "المختصر في أصول الدين"، بالإضافة إلى التأويلات التي ضمنها كتابه "متشابه القرآن". وهي جميعها تنطوي على أمرين:

أولهما هو التأكيد على فاعلية الإنسان واختياره، فإذا اختار الطاعة مدح عليها، كما يذم مَن اختار المعصية[٢]، وكان لا يُسلم برأي المجبرة في أنّ الله خلق أفعال العباد؛ لأنه «إنْ كان تعالى منعهم عن الخروج من الكفر، وأوجدَ ذلك فيهم، حتّى لا يصح منهم الانفكاك، فكيف يحسنُ أن يعذبهم؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن أنْ يعذبهم على طولهم، ولونهم، وصحتهم»[٣]. وهذا الأخير – بحقّ– مما تأباه العقول والفهوم؛ لأنّ حمل القضاء والقدر على معنى الخلق،

---

[١] انظر: د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١/١٩٩٢م، ص١١٢. د. عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت: المؤسسة العربية، ط١/١٩٨٠م، ص٣٥٥.

[٢] انظر: القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: د. عدنان زرزور، القاهرة: دار التراث، ١٩٦٦م، القسم الأول، ص٤٧.

[٣] متشابه القرآن، القسم الأول، ص٥٣. فضل الاعتزال، ص١٤٨.

فيه إبطال الأمر والنهي[١]؛ فلو كان الله تعالى هو خالق الكفر والإيمان، فلا وجه للتكليف، ولا معنى للثواب والعقاب.

ولمّا كان المعتزلة يصرحون بخلق الإنسان لأفعاله، فإنّ لفظ "الخلق" يوحي في مخيلة المحدثين «بالإبداع والجدة والمسئولية، مثل الحرية تماما بل إنه أكثر ميتافيزيقية نظرًا لارتباط الحرية بأبعادها السياسية والاجتماعية. وهو لفظ أكثر أصالة مرتبطا بالتراث، وليس شائعا في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب»[٢].

والأمر الآخر هو التصدي لمقولات الجبرية وصور الحتمية وإثبات بطلانها؛ لأنها سلبت الإنسان القدرة والفاعلية[٣]، والرد على الذين حملوا ذنوبهم ومعاصيهم على الله[٤]، وأضافوا القبائح إليه، متعلقين بأخبار متشابهة، رغم قصور أفهامهم عن إدراك مراميها.

وكان هذان الأمران السابقان محل تقدير من قبل متأخري المعتزلة والزيدية[٥] والشيعة الإثنى عشرية[١].

---

[١] انظر: فضل الاعتزال، ص١٦٩.

[٢] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٣)، الإنسان المتعين (العدل)، بيروت: دار التنوير، ط١/١٩٨٨م، ص١٧.

[٣] انظر: متشابه القرآن، القسم الأول، ص٩٤. القسم الثاني، ص٤١٦-٤١٧.

[٤] يبدو أنّ باب إضافة معاصي العباد إلى الله، ونفيها عنه كان أول حالة ظهر فيها الكلام وشاع بين الناس، وكان الحسن البصري، ومعبد الجهني، ووافقهما جماعة ينفون ذلك. [انظر: الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن "رسائل العدل والتوحيد"، ٢٨٦/١].

[٥] مثل: الحاكم الجشمي في كتابه " تحكيم العقول في تصحيح الأصول "، تحقيق: عبد السلام وجيه، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط٢/٢٠٠٨م، ص١١٥، وأيضا: ص ١١٩-١٢٠.

المبحث الأول

براهين حرية الإرادة عند يوحنا الدمشقي وأبي قرة وموقف المعتزلة منها

- إشكالية الجبر والاختيار:

إنّ الجبر والاختيار من الظواهر النفسية العامة لكلّ جماعة ذات عقيدة دينية، وهي من أعقد المسائل الفلسفية التي عرضت للعقل الإنساني قديمًا وحديثا[٢]، حتّى وصفها ابنُ رشد (ت: ٥٩٥هـ) بأنها من أعوص المسائل الشرعية[٣]، وشعر سيف الدين الآمدي (ت: ٦٣١هـ) بخطورتها وإشكاليتها[٤]، حيث إنّ خلق الأعمال «موضع غمرة، ومحز إشكال»[٥]. وهي ذات جانبين:[٦] أحدهما ميتافيزيقي يتمثل في اتصالها بالله تعالى وبقضائه وقدره، والآخر إنساني يتعلق بفعل الإنسان ومسئوليته وتكليفه وقدرته.

---

(١) مثل: الشريف المرتضى في رسالته "إنقاذ البشر من الجبر والقدر"، ١/٢٩٢-٢٩٣. وأيضا: ١/٢٩٦-٢٩٨.

(٢) انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٦/ ١٩٨٢م، ص٩٢. د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص٢٤٢.

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تحقيق: د. محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، ص٢٢٤.

(٤) صرح كثير من مفكري الإسلام بصعوبة هذه المسألة، فهي باب عويص، قد أعيا أكثر أهل النظر. يراجع: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات، عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٨م، ص٢٤٩. الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ١/٢٨٦.

(٥) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٢م، ص٢١٤.

(٦) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني، حرية الإنسان دعامة المسئولية والجزاء، ضمن كتاب "دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر"، كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية، ٣-٤ مايو ١٩٩٨م، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ص٤٣٥.

وكانت حرية الإرادة شقا أساسيا لهذه المسألة، وقبل تناول هذه الفكرة لدى القديس يوحنا الدمشقي، كان لزاما عليّ أن أشير إلى موقف آباء الكنيسة قبل يوحنا الدمشقي، وذلك على النحو التالي:

أولا- حرية الإرادة في اللاهوت المسيحي قبل يوحنا الدمشقي:

لم تكن فكرة الحرية من اختراع المسيحية، بل إثبات حرية الإنسان قديم قدم الإنسان نفسه، فالله خلق الإنسان وزوده بروح عاقلة وإرادة، وأضحى في مقدور الإنسان الاختيار، وهذا لا ينفصل عن القضية الأساسية: خلق الله الإنسان حرا ومسئولا عن بلوغ غايته الأخيرة[١].

فذهب المستشرق هاري. ولفسون Harry. Wolfson (ت: ١٩٧٤م) إلى أنّ الاعتقاد بإرادة حرة هو ما جاء به الوحي أساسا، وهو ما دافع عنه فلاسفة الوحي، وآباء الكنيسة ومن قبلهم فيلون، بتعاليم الكتاب المقدس، وأحيانا بمساعدة استدلال فلسفي[٢].

يدل على ذلك، أن القديس جوستين (ت: ١٦٤م) كان يعتقد أن أفعال البشر ليست محتومة؛ وذلك لأنّ البشر يقدمون على طريق الصواب أو الخطأ بمحض اختيارهم الحر[٣].

وكان كليمنت السكندري (ت: ٢١٥م) ممن يميل إلى إرساء مبادئ الحرية الإنسانية والمسئولية[١].

---

[١] انظر: إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م، ص٣٤٧.

[٢] انظر: هاري. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة: د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م، ٢/٧٧٨.

[٣] انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص٣٣.

وقد أفرد أوريجين (ت: ٢٥٤م) في كتابه "في المبادئ" بابا لمسألة حرية الاختيار، وقدرة الإنسان على صنع قراره بنفسه، بالإضافة إلى مقالة "في الاختيار الحر"، وهي مفقودة لم يصل إلينا إلا عنوانها فحسب.

فأشار إلى حرية حركة الكائن العاقل، فالعقل يسوس حركات الإنسان، ويمتلك في طبيعته القدرة على معرفة الخير والشر[٢]، الصالح والطالح. كما أنه يرفض أن نلقي تبعة أفعالنا على الأحداث الخارجية، وأن نقصي الخطأ عن كاهلنا فيما نحن السبب فيه، فالأدق هنا «أن ما يأتينا من الخارج ليس لنا حول عليه، وإنما استخدامه استخداما حسنا أو سيئا يتعلق بنا، ما دام العقل الذي في داخلنا يميز كيف يجب استخدامه، ويحكم فيه»[٣].

زد على ذلك، أن الطاقة على الحركة تصدر عن الله، وإنما يتعلق بنا أن نسير بهذه الحركات التي نستمدها من الله نحو الخير أو الشر، أي أننا نلنا الطاقة من الله على الإرادة، ولكننا نحن من يستخدمها لأجل الرغبات الحسنة أو الفاسدة[٤].

وكان الراهب بيلاجيوس (ت: ٤٢٠م) يرى وجوب الاعتقاد بمسئولية المرء عن أفعاله الحسنة والقبيحة، وإلا فإنّ القانون الأخلاقي سيتهدده الخطر[٥].

---

[١] انظر: ثائر الحلاق، العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا وموسى بن ميمون وتوماس الأكويني، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠٥م، ص١٣٦.

[٢] انظر: أوريجانس، في المبادئ، عربه وقدم له: الأب جورج البولسي، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، د. ت، ص٢٦٥.

[٣] السابق، ص٢٦٨.

[٤] انظر: السابق، ص٢٩٢.

[٥] انظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص٢٤٤.

أمّا القديس أوغسطين (ت: ٤٣٠م) فذهب إلى أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد فوق هذه الأرض الذي يمتعه الله بإرادة حرة[١]، وأن وجود الإرادة بديهي كوجود الحياة نفسها، فهي المميز للإنسان، إذ يتجه الإنسان نحو غايته بإرادته، وإذا ضلت الإرادة ولدت الانفعالات، حيث توجد أربعة انفعالات كبرى: الشهوة، الخوف، الفرح، الحزن، وتتعلق هذه كلها بالإرادة[٢].

كما أنه كان يعطي الإرادة دورا أساسيا، إذ تتعلق بها قراراتنا ومشيئاتنا على المستوى العملي، وعلى مستوى عمليات القوى المعرفية بشكل خاص[٣].

كذلك، فإن الإنسان يستحق على الفعل مدحا أو ذما بناء على ما يشعر به في قرارة نفسه من حرية، أما إذا كان الإنسان مسلوب الإرادة خاضعا للحتمية، فلن يبقى شيء يستطيع أن يفعله، ولولا حرية الإرادة لقضي على الحياة البشرية بكليتها؛ فيكون عبثا سن القوانين، والتأنيب والمديح، واللوم والتشجيع، بل لم يعد من عدل لمكافأة الصالحين ومعاقبة الأشرار[٤].

وباختصار: يلفت أوغسطين الانتباه إلى أنه إذا لم تكن حركة الإنسان صوب مراده حرة وفي نطاق قدرته، فلن يستحق أن يُسدى إليه الثناء والمديح عندما يشرع في القيام بالأعمال الصالحة، أو اللوم حينما يقترف الأعمال الطالحة[٥].

---

[١] أوغسطين، مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت: دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٦م، ١/٢٢٩.

[٢] انظر: د. علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، بيروت: دار اقرأ، ط١/١٩٨٣م، ص٢٠١.

[٣] انظر: السابق، ص٢٠١.

[٤] انظر: مدينة الله، ١/٢٣٢.

[٥] انظر: جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١/٢٠١٣م، ص١٥٥.

ويدلل أوغسطين على حرية الإرادة الإنسانية بقوله:«إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكا لي، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه: إنه ملك لي»[(١)]. وفي الحقيقة «إراداتنا ملك لنا؛ وتعمل ما نعمل بإرادتنا، وما لا نعمل؛ لأننا نرفض عمله»[(٢)].

وأيضا يقرر مسئولية الإنسان عن أفعاله، إذ إنّ أوامر الله ونواهيه تكون لغوا إذا لم يكن الإنسان مسئولا عن أفعاله، فلا تكليف ولا تبعة بغير حرية[(٣)].فلا يمكن أن تسمى إرادة حرة إذا لم تكن في نطاق قدرتنا وتحت مسئوليتنا.

بالإضافة إلى أن تحريك المرء الاختياري لجميع أعضائه أو عدم تحريكها ثم شعوره أو عدم شعوره بهذا الأمر، وإفصاحه عن أفكاره أو لزومه الصمت، كل هذه مظاهر تنم عن نفس وعقل[(٤)].

ثانيا- مسألة حرية الإرادة عند يوحنا الدمشقي وأبي قرة وموقف المعتزلة منها:

يرى يوحنا الدمشقي أنه بموجب الطبيعة أن تتواجد الحرية في النفس الناطقة والعاقلة، والحرية ليست سوى الإرادة، ولما كان الإنسان قد خلق على صورة اللاهوت السعيد الفائق الجوهر، ولما كانت الطبيعة الإلهية حرة بالطبع

---

(١) السابق، ص٣٩.

(٢) مدينة الله، ٢٣٧/١.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م، ص٤٠.

(٤) انظر: اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٤٠.

ومريدة، فإنّ الإنسان إذا –بما أنه على صورته– هو أيضا حر ومريد بالطبع[(١)].

فعندما نقول: "صنع الله الإنسان على صورته"، فإن لفظة "على صورته" تدل على أنه عاقل وحر[(٢)]. وهذا يدل على أن الإنسان يمتاز عن المخلوقات بمزية أنه مفكر مختار في عمله.

وفي مناظرته التي ساقها بين مسيحي ومسلم، يعتقد بأنّ الله صور الإنسان وجعل له إرادة حرة، وتلك الإرادة الحرة التي شكل بها تجعله قادرا على فعل الخير أو الشر، وأنه مستحق –بسبب حرية إرادته– للثواب على فعله الخير، وللعقاب على فعله الشر[(٣)].

وأظن أنّ أبا قرة لم يختلف عن هذا المعنى، فهو يذكر أن الله عدل، ولا يكلف نفسا إلا وسعها، وأنّ الحرية في صبغة الإنسان، ومحال أن يكون الإنسان مجبورا على ما هو عامل من خير أو شر[(٤)].

ومن جهة أخرى، فرغم أنّ حرية الإرادة هذه تبدو كبديهة للمعتزلة، فإنهم لم يغفلوا البرهان عليها بحجج قوية؛ لأنّ هذه الحرية في نظرهم أساسية[(٥)]، فإذا عُدمت فلا مجال للتفتيش عن المسئولية بله الحياة الخلقية عند الإنسان عامة.

---

(١) انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٧٧-١٧٨.

(٢) انظر: السابق، ص١١٥.

(٣) انظر: ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٧٦٩/٢.

(٤) انظر: ميامر ثاودورس أبي قرة، ص١٠-١١.

(٥) انظر: د. ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين، بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٥١م، ٥٨/٢.

وهذا ما أثبته الدكتور أحمد محمود صبحي[١] في اعتبار مسلمة الأخلاق الأساسية: حرية الإرادة، فمن المتعذر قيام الأخلاق دون التسليم بحرية إرادة الإنسان.

أما عن الاعتبارات والبواعث التي جعلت مدرسة المعتزلة تقرر حرية المرء في أفعاله، فهي تتمثل في عدة أمور، منها:

أ. أنها رد فعل موجه تجاه الجبرية، فيقرر القاضي عبد الجبار ذلك عندما يقول:« إنما احتجنا إلى ذلك لظهور الجبر»[٢].

ب. في رأيهم أنّ التسليم برأي المجبرة يُفضي إلى استحالة استحقاق المدح والذم، ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال، كطول القامة وقصرها في أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها ألبتة، بالإضافة إلى قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلا[٣]. فالإقرار – إذًا– برأي الجبرية يهدم مبادئ التكليف والمسئولية والجزاء.

ت. ما رأوه ثابتا بالعقل والقرآن الكريم من أن الله سيحاسب كلا على ما يفعل[٤].

ث. وفقا لعدل الله فلا يجازي الإنسان على شيء لم يكن لقدرته أثر أو حرية أو قدرة على فعله أو عدم فعله[٥].

---

[١] انظر: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، القاهرة: دار المعارف، ط٢/٢٠٠٦م، ص١٥٥.

[٢] فضل الاعتزال، ص١٦٢.

[٣] انظر: شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص٣٣٣-٣٣٤.

[٤] انظر: مناهج الأدلة، ص٢٢٤.

[٥] انظر: د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، (القاهرة–بيروت): دار الكتاب المصرية –دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٢م، ص١٢٩-١٣٠.

لذا فالحرية تشكل ركنا مهما في نظريات المعتزلة؛ لأن القول بالجبر يهدم أصولا أربعة[١] تقريبا من أصولهم الخمسة[٢]. بالإضافة إلى أنّ نسبتهم الاختيار للإنسان يبرر مسئوليته أمام خالقه أولا، ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للإنسان نفسه، لأنّ إسناد الاختيار إليه مبني على الاعتراف بوجوده وبشخصيته[٣].

ويستدل يوحنا الدمشقي وأبو قرة على حرية الإرادة الإنسانية بأدلة عقلية، منها:

١ .دليل الثواب والعقاب:

ذهب يوحنا الدمشقي إلى أنّ الله خلق الإنسان حرا، ومنحه العقل كي يميز بين الخير والشر، فالبارئ تعالى قد كوننا مطلقي الحرية، فأصبحنا أرباب أعمالنا. وإذا كنا نعمل أعمالنا كلها بدافع من النجوم فنكون نعمل على اضطرار، وما كان عن اضطرارٍ فليس هو بفضيلة ولا برذيلة، وإذا لم نقتنِ فضيلة ولا رذيلة، فلسنا نستحق ثوابًا أو عقابًا، ويكون الله ظالما إذا كانت شئوننا كلها منقادة ومحمولة إلى العمل عن اضطرار، ويكون النطق فينا دون فائدة، لأننا إذا لم نكن أقلّه أرباب عمل واحد، فعبثا نتبصر. والحال أن النطق قد منحناه الله للتبصر تبصرا كاملا؛ لذا فكل ناطق (عاقل ومفكر) مطلق الحرية[٤].

---

[١] أعني بهذه الأصول: (العدل –الوعد والوعيد– المنزلة بين المنزلتين– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

[٢] انظر: د. أحمد صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، "١" المعتزلة، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤/١٩٨٢م، ص١٥٠.

[٣] انظر: د. البهي، الجانب الإلهي، ص٦٥.

[٤] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٠٣.

وأيضا يقوم عنده الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب مقام الشاهد الناطق على حرية الإرادة[1]، فيصرح بأن الأعمال يتبعها مدح أو ذم، وأن العمل الطوعيّ – الذي يخلو من الاغتصاب والجهل، ويكون صاحبه على معرفة بدقائق الأمور وأسبابها وظروفها– يتبعه حتما مدح أو ذم[2].

فعندما نقارن بين البهائم والإنسان، نجد البهائم تنقاد للطبيعة ولا تقودها، أما الإنسان – نظرا لأنه ناطق– يقود الطبيعة أكثر مما ينقاد لها؛ ونتيجة لذلك فإن البهائم لا تمدح ولا تذم، والإنسان يمدح ويذم[3].

وفي اعتقاد تيودور أبي قرة أنه إذا كان الإنسان مجبورا على ما هو صانع، وكان غيره من الحيوان كذلك، فكيف استحسن الله بعدله أن يأمر الإنسان وينهاه، ويعد له ثوابا على طاعته، وعقابا على معصيته، ولم يفعل ذلك بسائر الحيوان[4]. ولما لم يحدث ذلك، ثبت أن الإنسان حر مختار غير مجبور من خالقه.

إنّ أبا قرة كان يسلك مسالك المتكلمين المسلمين في مجابهة الخصم وإفحامه، فعمد –أولا– للتسليم بما يقوله الخصم، وهو القول بأن الله عادل في أحكامه فلا يجبر أحدا، وأنه لا يكلف أحدا فوق طاقته، ثم ينتقل معه عن طريق طرح الأسئلة حتى يؤسس للقول بحرية الإرادة.

وعلى كلّ فإنّ اتجاه هذا اللاهوتي حول معنى العدل الإلهي يذكرنا بما طرحه القدرية الأوائل والمعتزلة.

---

(١) انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص١١٩.

(٢) انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٣٤.

(٣) انظر: السابق، ص١٣٨.

(٤) انظر: ميامر ثاودورس أبي قرة، ص١٠.

وجاء واصل بن عطاء(ت: ١٣١هـ/٧٤٨م) فنادى بحرية الإرادة، وقاعدة الثواب والعقاب[١]، فالله تعالى حكيم عادل لا يجوز أنْ يُضاف إليه شر أو ظلم، ويرى عبث العقاب إن كان الشر قدر أزلا على الإنسان، فمن المستحيل أن يخاطب الإنسان بفعل، وهو لا يمكنه أن يفعل، وأيضا من المحال أن يأتي الخطاب، ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل، فهو إنكار للضرورة ولبداهة العقل[٢].

ويحتج ثمامة بن الأشرس بأنه لو أن أفعال العباد كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما[٣].

أما القاضي عبد الجبار فقد أورد بابا في بيان الدلالة على أنّ الواحد منا فاعل على الحقيقة، فالله تعالى لا يصح أن يفعل بسبب كما لا يصح أن يفعل بآلة[٤]، لأنّ هذه الطرق تتعلق بالفعل الإنساني، ولا تجوز في حقّ الله تعالى.

وإثبات اقتدار الإنسان على خلق أفعاله يرتكز في الأساس إلى حقيقة التكليف الذي يقتضي من المكلف أن يكون حرا مختارا[٥]. ويأتي خلق الأفعال

---

[١] انظر: د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية، ص١٢٩.

[٢] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م، ١/٤٧. د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩/١٩٩٠م، ١/٣٩٤.

[٣] المنية والأمل، ص٣٥.

[٤] انظر: المجموع في المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: د. عمر السيد عزمي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١/٣٤٠ وما بعدها. المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب "رسائل العدل والتوحيد"، ١/٢٣٨.

[٥] انظر: د. دغيم، فلسفة القدر، ص٤٧.

باعتباره أقرب النظريات إلى التجارب البشرية، بداهتها وصراحتها، وطبقا لمقتضيات العدل والمسئولية[١].

ولكي يحسن المدح والذم يجب أن تكون للإنسان القدرة والاستطاعة؛ وإضافة الحوادث إلى العباد، فإنّ مدح الغير إنما يحسن على فعله دون فعل غيره، فيذكر القاضي أن «جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يحسن المدح ولا الذم، ولا الثواب ولا العقاب، لأنّ مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن»[٢].

وهذا معناه لو أن أفعال العباد كلها من الله، ولا فعل لهم، لم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما. وبعبارة دقيقة « لو لم نكن محدثين له، لما حسُن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام فينا»[٣].

أي أنه لا يعقل أن تكون لهذه الأوامر والنواهي قيمة، إذا لم يكن للإنسان اختيار. فالاختيار هو «معيار إنسانية الإنسان»[٤].

نستنتج من هذا أنّ أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم لترتب على ذلك:

- كون التكليف في نفسه باطلا.
- إبطال معنى الثواب والعقاب على الأفعال، والمجازاة على الأعمال، فلا يعقل الحكم بذلك لشخص بسبب فعل غيره.

---

(١) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٣)، الإنسان المتعين (العدل)، ص١٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٣٥٩. المغني، ٣٥/٨. وأيضا: ٢٧/٨.

(٣) المجموع في المحيط بالتكليف، ٣٤٧/١.

(٤) د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، (القاهرة–بيروت): دار الشروق، ط١٩٨٨/٢م، ص٨٥.

وكذلك، ذهب الجويني(ت: ٤٧٨هـ) -مقتفيا أثر المعتزلة[١]- إلى أنّ للإنسان قدرة واختيارًا، وأنه لمّا كان الله تعالى مطالبًا عباده بأعمالهم في حياتهم، وداعيهم إليها، فإنه مثيبهم ومعاقبهم عليها في مآلهم[٢].

ولم يختلف القدرية الأوائل في المجتمع الإسلامي عن هذا الرأي، والتقى المعتزلة[٣] مع القدرية[٤] أمثال مَعبد الجهني (ت٦٩٩م) وغيلان الدمشقي (توفي حوالي ٧٢٤م) ، واتفقوا على أن العبد حر الإرادة، قادر محدث لأفعاله[٥]، مستحق على أفعاله ثوابا أو عقابا.

---

[١] يدل على ذلك أنّ سيف الدين الآمدي في كتابه (غاية المرام، ص٢٢٠) ربط بين المعتزلة والجويني في مسألة الثواب والعقاب.

[٢] انظر: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م، ص٤٢.

[٣] رغم اشتراك المعتزلة مع القدرية الأوائل في تأكيد حرية الإنسان ومسئوليته، فينبغي ألا نخلط بينهما وبين المعتزلة، إذ يعترف المعتزلة بالعلم الإلهي السابق. [انظر: د. حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١٩٩١/٢م، ص٦٤، وأيضا: ص٩٩].

[٤] انظر: الملل والنحل، ٤٧/١.

يقول د. عبد الرحمن بدوي بعد تعريفه بمذهب غيلان الدمشقي ومقالاته :« وفي هذا بذور أولية لمذهب المعتزلة في العدل، وفي حرية الاختيار». [مذاهب الإسلاميين، ١٠٤/١]. بالإضافة إلى أنّ مؤرخي طبقات المعتزلة ورجالها جعلوا غيلان الدمشقي من المعتزلة ورجالاتها المتقدمين. فيقول الخياط في كتابه (الانتصار، ص١٢٧): « أما غيلان فكان يعتقد الأصولَ الخمسة التي مَن اجتمعت فيه فهو معتزلي».

[٥] يقول القاضي عبد الجبار في كتابه (المغني، ٣/٨):« اتفق كل أهل العدل على أن العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم؛ وأنّ الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم».

فالقدريون هم مصدر المعتزلة[١]، لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرهم نظرا داخليا في القرآن الكريم والسنة النبوية، وفي أفعال خلفاء بني أمية، وما نتج عنها من تفشي عقيدة الجبر[٢].

ينضاف إلى ذلك، أنّ هؤلاء القائلين بحرية الإرادة قد بدأوا النقاش والجدل حول قدرة الإنسان واختياره مبكرا، وهذا يشير إلى ملمحين مهمين:

الأول–مغالطة يوحنا الدمشقي؛ فقد أظهرَ المسلمين عامة–في مناظرته بين مسيحي ومسلم– قائلين بالجبر[٣]، رغم أن ثمة دليلا قائما أنه بين المسلمين في هذه الفترة –على وجه الخصوص– مَنْ سلّم بحرية الإرادة الإنسانية، كمعبد وغيلان، وهما معاصران له، ومن جهة أخرى، لا توجد بين أيدينا شواهد قاطعة[٤] على وجود علاقة مباشرة واتصال حقيقي بينهما وبين يوحنا الدمشقي.

---

[١] يقول المستشرق جولدتسيهر عن أصل العدل ومسائله:«...هذه المسائل تتصل مباشرة بنظريات القدرية التي نماها المعتزلة ومشوا بها إلى أقصى النتائج التي تحتملها». [العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٠٤]. وقارن: د. نيبرج، تقديم كتاب الانتصار، ص٣٢.

[٢] انظر: د. النشار، نشأة الفكر، ٤٠٨/١. فضل الاعتزال، ص١٤٣–١٤٤. وقد نسب القاضي عبد الجبار (في كتابه المغني، ٤/٨) رواية إلى أستاذه أبي علي الجبائي تشير إلى أن أول من أحدث القول بالجبر وأظهره كان هو معاوية رضي الله عنه؛ ليجعله عذرا فيما يفعل ويترك، ثم فشا ذلك في بني أمية.

[٣] وهذا ما نجده في العصر الحديث، فقد وصف المسيو هانوتو –وزير خارجية فرنسا– الإسلام والمسلمين عموما بسمة الجبر، مما دفع الإمام محمد عبده (ت: ١٩٠٥م) للرد عليه. [انظر: الشيخ الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة: د. عاطف العراقي، القاهرة: دار قباء، ط١/١٩٩٨م، ص٩٣–٩٧].

[٤] يقول الدكتور كمال اليازجي إنه :« لما لم يكن قد توفر لي من الأدلة ما يُثبت اعتماد متكلمي المسلمين على لاهوت الدمشقي إلا القرينة الزمنية العامة، وهي نشوء حركة الكلام بُعيد شيوع آثار يوحنا وآرائه وشروحه، وهو دليل غير مُلزم، اكتفيتُ بإنشاء مقارنة بين

فضلا عن أنه، أي يوحنا الدمشقي، كان يكتب باللغة اليونانية، مما قد يشعرنا بصعوبة تأثيره في القدرية المعاصرين له.

وهل القول بالحرية كان مقصورا على مفكري المسيحية وحدها ؟

فهناك من الباحثين من يرى أنّ «القول بالحرية لا تختص به العقيدة المسيحية بل ليست من أصولها على الإطلاق»[١].

والآخر- ليس ثمة ما يدفع المعتزلة والقدرية إلى أن تلتمس رأيها في هذه المسألة خاصة من اللاهوت المسيحي، أي بتأثير خارجي[٢]، ففي المصدر

أقواله في الأمانة الأرثوذكسية وأقوالهم كما أثبتها الأشعري في مقالات الإسلاميين». [د. اليازجي، يوحنا الدمشقي: آراؤه اللاهوتية، ص٦].

[١] د. صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص١٥٧.

[٢] مال عدد من المستشرقين من أمثال فون كريمر، جولدتسيهر، دي بور، ماكدونالد إلى أن هذه المشكلة وليدة سبب خارجي؛ وهو المسيحية الشرقية، أي أن عقيدة القدر والنقاش العقلي الذي دار حولها أدخل في التفكير الإسلامي بتأثير من علم العقائد المسيحي، وأن دمشق كانت المركز العقلي لاحتضان واختمار التفكير في مسائل القدر. [انظر: الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب: د. مصطفى طه بدر، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م. ص٧٠-٧١. العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٩٥. تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٩٨١م، ص٩٣-٩٤].

See: Macdonald, development of Muslim theology jurisprudence and constitutional theory, new York: Charles Scribner's sons,1903, p131-132.

الديني[١] واجتهاد هؤلاء القدرية وتفسيراتهم ما ينهض دليلا على أنّ نشأة هذه المسألة كانت إسلامية محضة. فلم «يثبت المعتزلة نظرية حرية الإرادة؛ لأنهم درسوها على يد المسيحيين، فالمشكلة موجودة أساسا في القرآن الكريم»[٢]. كما أنّ ما كان عليه أصحاب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– من القول بالعدل فظاهر[٣].

---

(١) يصرح الدكتور محمد يوسف موسى بأنّ هذه المشكلة أثارها القرآن الكريم، وبعد أن أثارها كان نفسه مصدر الوحي في حلولها، أو عماد الاستدلال عليها. [انظر: القرآن والفلسفة، ص١٢٤].

ويذهب الدكتور عبد الكريم عثمان إلى أن القول بالجبر والاختيار من القضايا التي نبعت من المجتمع الإسلامي ذاته. [انظر: نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص٣٦٥].

ويؤكد الدكتور عبد العزيز سيف النصر أنّ الأوْلى بالقبول هو القول بالمصدر الداخلي المباشر، وليس المصدر الأجنبي، فلا ينبغي تجاهل أثر القرآن الكريم، والظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشها المسلمون آنذاك. [انظر: حرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي، القاهرة: مكتبة الإيمان، أسيوط: مكتبة الجامعة الأزهرية، ٢٠١٣م، ص١٤، وأيضا: ص٢١–٢٥].

وارتضى الدكتور سميح دغيم أن الجدل حول مسألتي القدر والاختيار بدأ انطلاقا من معطيات دينية، ومن محاولات لإيجاد معادلة صريحة بين العدل الإلهي من جهة، وموقع الإنسان من جهة ثانية. [انظر: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٨٠].

(٢) د. جورج عطية، الجدل الديني المسيحي– الإسلامي، ص١٧.

(٣) يستنتج المعتزلة من أقوال أبي بكر الصديق رضي الله عنه في الكلالة، وأحيانا عمر وابن مسعود رضي الله عنهما بأن الصحابة كانوا مصرحين بالعدل. [لمزيد من التفصيل ينظر: فضل الاعتزال، ص١٤٢–١٤٧. يحيى هاشم فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، ص٤٥–٤٩].

وأتفق –من جهة أولى– مع بعض الباحثين[1] الذين مالوا إلى أن هذه المشكلة كانت نتيجة للتطور الديني والسياسي[2] في الإسلام، وإن كان ثمة تأثير أجنبي فإنه كان تاليا لظهور المشكلة، مساعدا في تطويرها وتعميقها لا في خلقها من العدم.

ومن جهة أخرى، ربما يكون مقبولا الميل إلى أنّ إثبات حرية الإنسان ظهر كرد فعل لاتجاه غير أخلاقي، وذلك عندما شرع قوم في ارتكاب الآثام والأوزار، ثم يحملون على الله ذنوبهم، فاقتضى الموقف الأخلاقي الدفاع عن شرعية التكاليف، وإثبات مسئولية الإنسان بنفي الجبر، الذي يسلب الاختيار، ومن ثم فإن القول بحرية إرادة الإنسان تقتضيه الضرورة الأخلاقية[3].

٢. المسئولية:

لمّا كان الإنسان مسئولا عن كلّ ما تقبل به أو ترفضه إرادته[4]، فإنّ يوحنا الدمشقي يتساءل: فإلى ماذا إذًا ننسب ما يحدث على يد البشر، إذا لم يكن الإنسان علة عمله؟ فإنه «لا يجوز تسجيل الأعمال القبيحة والظالمة على الله، ولا على القضاء لأنها لا تكون دائما على حال واحدة؟ ولا على القدر –لأن أعمال القدر مفروضة لا معروضة– ولا على الطبيعة– لأن أعمالها مختصة بالنبات والحيوان– ولا على الحظ –لأن أعمال البشر ليست نوادر ومفاجآت– ولا على الفطرة– لأنهم يقولون إن ميدان الفطرة في الجوامد

---

(١) انظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص٢٥٤. د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، دمشق: الأهالي، ط١، د. ت، ص٢٧.

(٢) فعلى سبيل المثال يذكر د. إبراهيم مدكور والأستاذ أحمد أمين أنّ هناك صلة وثيقة بين الحياة السياسية والخلاف المتعلق بها ونشأة بعض الفرق والآراء الكلامية. [انظر: مقدمة كتاب المغني، ج٨، صفحة (هـ). ضحى الإسلام، ٣/٧].

(٣) انظر: د. صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص١٥٧.

(٤) انظر: مدينة الله، ١/٣٥.

والحيوانات- وعليه بقي أنّ الإنسان، إذا عمل أو صنع، فهو مبدأ أعماله الخاصة، وهو حر»[١].

فالدمشقي ينفي نسبة أعمال الإنسان إلى الله أو القدر أو الطبيعة أو الحظ أو الفطرة، ثم ينتهي إلى الإقرار بمسئولية الإنسان التامة عن أفعاله وأعماله، نظرا لأنه حر الإرادة.

وأيضا يستنكر الأسقف أبو قرة القول بالجبر قائلا: « كيف يستقيم أن يكون الله يفرض على الإنسان ما لا يطيق ولا سبيل به إليه ثم يعذبه إن لم يفعله»[٢].

أما عند المعتزلة فتتصل حرية الإرادة اتصالا وثيقا بأصل العدل[٣]، إذ جعلوا الحرية شرطا لتحمل المسئولية[٤]، وتبرير التكليف والحساب؛ لأنَّ في حرية الإنسان يكمن مبدأ العدل الإلهي، بأن يثاب الإنسان ويعاقب على أفعاله. فما دام الإنسان حرا في اختياره، فحريته هذه لن يكون لها معنى إلا إذا كان مسئولا عما يفعل، ثم لا يكون لهذه المسئولية معنى إلا إذا ترتب الجزاء المناسب على العمل[٥]. ولا شك أنّ «شرف المسئولية من أسمى المقاصد في بناء المجتمع والمحافظة عليه»[٦].

---

[١] المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٣٦.

[٢] ميامر ثاودورس أبي قرة، ص١٠.

[٣] انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١٠٣/٢.

[٤] يقول المستشرق دي بور: «ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله، وليقيموا الحجة على عدل الله، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان». [تاريخ الفلسفة، ص١٠٠].

[٥] انظر: د. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص٣٦٧.

[٦] د. محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٦م، ص٤٢٤.

كذلك تمسك المعتزلة بحرية إرادة الإنسان حتى لا ينسب الشر الخلقي كالظلم مثلا إلى الله تعالى، وهذا يعني أنهم قصدوا بالحرية وجهة أخلاقية[١]. فاهتم القاضي عبد الجبار بالبحث عن جوهر الإنسان، ومدى حريته في أفعاله، وقضايا المسئولية، والجزاء ونحوها، وهي من صميم مسائل الفلسفة الخلقية قديما وحديثا[٢].

وتقوم هذه المسئولية عنده على مبدأين أو دعامتين، هما: العقل وحرية الإرادة[٣].

ومن ناحية أخرى، فإن وجهة نظره العقلية في ضرورة القول بإيجاد العبد لأفعاله وأنه المحدث لها[٤] هي وجهة نظر أخلاقية لا غبار عليها، وهي تتسق مع آيات كثيرة من القرآن الكريم[٥]. كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية[٦].

من ثم لجأ القاضي عبد الجبار إلى المسئولية الأخلاقية للبرهنة على حرية الإنسان في فعله وقدرته عليه، مفرقا بين حال المضطر والعاجز، وحال

---

[١] انظر: د. صبحي، في علم الكلام (المعتزلة)، ص١٤٩. الفلسفة الأخلاقية، ص١٦٢.

[٢] انظر: د. الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٢٢٥.

[٣] انظر: د. محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص١٧٧. د. عبد المقصود عبد الغني، حرية الإنسان دعامة المسئولية والجزاء، ص٤٣٩.

[٤] المختصر في أصول الدين، ١/٢٣٨.

[٥] انظر: د. قاسم، تقديم مناهج الأدلة، ص١٠٧ وما بعدها.

[٦] انظر: الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، (القاهرة–بيروت): دار الشروق، ط١، ١٩٩٤م، ص٦١.

المختار والقادر، فالمسئولية إنما تجب في حال القادر المختار فقط، يدل على ذلك «أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل»[١].

يدل هذا النص على أنّ من الأفعال ما يقع من جهة الإنسان، فيلزمنا أن نمتدح المحسن، ونذم المسيء، ولا يحسن منا المدح والذم للآخرين على طولهم وقصرهم وصورتهم.

كما أن أحد مضامين العدل عند هؤلاء أنه ما دام يعاقب على خطاياه، فلابد أن يكون مسئولا عنها. وهم في هذه الناحية يكونون أقرب إلى صيغة الفيلسوف الألماني كانط Kant (ت: ١٨٠٤م): التكليف يعني الاستطاعة[٢].

٣.الدليل السيكولوجي (شهادة الوجدان):

يقوم هذا الدليل على شعورنا بالحرية في فعل الأعمال الاختيارية أو تركها، بدليل أننا نشعر بالتفرقة بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركتنا حين نريد أنْ نحرك يدنا،

---

[١] شرح الأصول الخمسة، ص٣٣٢. المختصر في أصول الدين، ١/٢٣٨.

[٢] انظر: مونتجمري وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه القرون الثلاثة الأولى، ترجمة ودراسة: د. عبد الرحمن الشيخ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص١٣١.

وحركتنا حين نرتعش. فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية التي لا دخل له فيها[١].

وقد جعل يوحنا الدمشقي الحرية ملازمة للعقل؛ فكل ناطق حر، ونظرًا لأنّ الإنسان ناطق، فهو يقود الطبيعة أكثر مما ينقاد لها؛ ولذا إذا مال إلى شيء وأراده، فله المقدرة على أنْ يقاوم ميله، أو أن لا ينقاد إليه، أما البهائم فلا حرية لها؛ لأنها تنقاد للطبيعة ولا تقودها[٢].

وأيضا يقول:« إن الحوادث منها ما هو باستطاعتنا، ومنها ما هو ليس في استطاعتنا. أما ما هو في استطاعتنا فنكون أحرارا أن نعمله وأن لا نعمله. أي كل عمل نعمله طوعا، لا يقال إننا عملناه طوعا إذا كان العمل ليس منا. وبعبارة أبسط، إنه يتبع هذه الأعمال مدح أو ذم، وإنها أس المشورة والشريعة»[٣].

فاختيار الأعمال يكون دائما في استطاعتنا، والأمور التي في استطاعتنا هي المعروضة علينا على السواء، مثل التحرك وعدم التحرك، العطاء أو عدم العطاء... وما شاكل ذلك مما يكون أساسا لأعمال الفضيلة أو الرذيلة، فإننا في هذه كلها نكون أحرارا[٤].

يظهر من هذه النصوص أنّ الأعمال التي هي في استطاعتنا تعود دوما إلى حريتنا واختيارنا.

---

[١] انظر: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص١٣٢. د. قاسم، مناهج الأدلة، ص١٠٧. ضحى الإسلام، ٥٣/٣.

[٢] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص٩٠، ١٣٠، ١٣٨.

[٣] السابق، ص١٣٧.

[٤] انظر: السابق، ص١٣٧.

ولم يختلف رأي القاضي عبد الجبار عن هذا، فيذكر أنّ الإنسان هو المحدث لأعماله، وأنه يحس من نفسه الاقتدار والفعل، وأن الأفعال الاختيارية هي الأفعال التي تكون صادرة من القادر عليها، وتحرير ذلك «هو أنَّ هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققا وإما مقدرًا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإلا لما وجب ذلك فيها»[١].

وهذا ما أثبته الجويني –منسوبا للمعتزلة– كحجة مبنية على مدارك العقول[٢] حيث « إنّ العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره، ويدرك تفرقته بين حركاته الإرادية وألوانه التي لا اقتدار له عليها»[٣].

كذلك، يذكر القاضي عبد الجبار أنّ ما يريده الله تعالى من مقدور غيره (عباده) على ضربين:[٤]

أحدهما يريده على جهة الإلجاء والإكراه، فيجب وقوعه.

والآخر ما يريده على جهة الاختيار والطوع نحو ما أراده من المكلفين، وذلك لا يوجب فيه الضعف والنقص إذا لم يقع. وهذا الضرب الذي على غير جهة الإلجاء يرمي إلى أمر واحد «وهو أن يقع منهم اختيارا، لكي يصلوا به إلى الثواب الذي أراده لهم»[٥].

---

[١] شرح الأصول الخمسة، ص٣٣٦.

[٢] وهذا الطريق العقلي كان موضع إقرار من قبل بعض الأساتذة المحدثين، مثل د. عاطف العراقي. [انظر: تجديد في المذاهب الفلسفية، ص١٢٩.]

[٣] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه: د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٢٠٠.

[٤] انظر: المغني، ٢٥٧/٦.

[٥] المغني، ٢٥٨/٦.

ومعنى هذا أن نظرة المعتزلة إلى الإنسان كانت نظرة دينامية تركز على اعتباره من حيث هو نفس فاعل لا من حيث هو نفس متقبل ومتلق[١]، مما يدل على فاعليته الإيجابية.

وإذا كان التمييز بين الأفعال والحركات الاضطرارية والاختيارية هو دليل استند إليه المعتزلة[٢]، فإنه أيضا كان محل اهتمام بعض الأشاعرة[٣] في إثبات حرية الإنسان وقدرته.

ومن اللائق في هذا السياق أن نقول: إنّ هذه التفرقة بين الحركات الاضطرارية والاختيارية ليست وقفا على مذهب فلسفي بعينه، بل هي مغروسة في الطبيعة الإنسانية؛ ومن ثم فلا يصح أن نلتمس لها مصدرا مسيحيا.

كما أن أحدا من مؤرخي الفرق الإسلامية لم ينسب للقاضي عبد الجبار خاصة أخذه عن المسيحية، أو تأثره بمعتقدها[٤] في هذه المسألة ودقائقها.

ولمّا كان مذهب المعتزلة مؤسسًا على العقل والنظر، فشرع القاضي عبد الجبا يلتمس لرأيه الدليل من القرآن الكريم[٥]، فاحتج بآيات على أن الله لا

---

(١) انظر: د. سميح دغيم، فلسفة القدر، ص٤٨.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٦٨.

(٣) الجويني، الإرشاد، ص٢١٥. الآمدي، غاية المرام، ص٢٢١.

(٤) تفحص الدكتور عادل العوا بعض مقالات مؤرخي الفرق الإسلامية حول تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي، وانتهى إلى أنه لم يعثر على إشارات لهذا التأثر المزعوم من قبل بعض المحدثين من المستشرقين خاصة، سوى إلماعات إلى تأثر بعض ممثلي المعتزلة ببعض الفلاسفة. [انظر: المعتزلة والفكر الحر، ص٣٣٩-٣٤٨].

(٥) يظهر لي أنّ واصل بن عطاء سبقه في الاستدلال على ذلك بآيات من القرآن الكريم، يدل على ذلك قول الشهرستاني (الملل والنحل، ٤٧/١) معقبا على قول واصل بالقدر« واستدل بآيات على هذه الكلمات».

يخلق أفعال العباد[١]، بيد أنه لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج، وإنما أوردها على أنّ أدلة الكتاب العظيم موافقة لأدلة العقل ومقررة له[٢].

ومثال ذلك، قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾[٣]، فقد فوض الأمر في ذلك إلى العبد واختياره[٤]، مما يدل على أن الإيمان والكفر متعلقان بالإنسان وإرادته كما بين صريح القرآن الكريم. وأيضا أضاف إلى الإنسان فعله «بأقوى وجوه الإضافة كقوله: تفعلون وتصنعون،... حتى يقول: ﴿ وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ ﴾[٥]، وألزم العبد التوبيخ والذم، وعدد نعمه عليه وقرعه بذلك، وقرر عليه بقوله: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾[٦] ... وإذا تتبعنا آيات القرآن كانت كلها دالة على العدل»[٧].

ثالثا- الرد على الجبرية:

وجه القديس يوحنا الدمشقي سهام نقده للجبرية، ففي مناظرته بين مسيحي ومسلم يسوق حجتين ضد المجبرة، هما:[٨]

أ-يحتج بأنه لو لم يكن الإنسان حرا، فسوف يكون الله غير عادل في عقابه أو في أمره بمعاقبة من يرتكبون الشر.

---

[١] انظر: متشابه القرآن، القسم الثاني، ص٤٢٤.
[٢] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٥٥ وما بعدها.
[٣] سورة الكهف، من الآية (٢٩).
[٤] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٦٢.
[٥] سورة العنكبوت، من الآية (١٧).
[٦] سورة البقرة، من الآية (٢٨).
[٧] المحيط بالتكليف، ٣٧٩/١.
[٨] انظر: ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٧٦٩/٢.

وهذا معناه أن من الجَوْر في حق الله أن يعاقب الإنسان على أفعال أجبره عليها.

ب-ليس من الاتساق أن يكون الله أراد للعاصي مُقدما أن يرتكب بعض الخطايا وبين كونه لا يريد له أن يرتكبها، وهو ما تتضمنه النواهي الموحاة عن ارتكاب تلك الخطايا.

وهذا معناه أن القول بسبق التقدير الإلهي (الجبر) يتضمن أن الله يجبر الإنسان على فعل ما لا يرضاه الله تعالى، وكل فرد قدر له مصيره منذ الأزل.

ومن جهته لم يكتفِ القاضي عبد الجبار بالبرهنة على حرية الإرادة الإنسانية وتقريرها، وإنما شرع في الدفاع عنها ضد منكريها، ودحض مذهب القائلين بالجبر(١)؛ لأنه يؤدي إلى هدم الشريعة، ومحو التكاليف، وإبطال حكم العقل البديهي(٢). وأيضا تأول ما ورد من آيات الختم والطبع(٣).

لقد جابه الجبرية(٤) وأصنافها(٥) حفظا لمعنى الإنسانية في الإنسان، وبالتالي حفظا لمعنى العدل الإلهي ومفهوم التكليف من التشويه(١). والدليل

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣١٧-٣١٨، ص٣٢٤-٣٢٥، ص٣٦٣. د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٣٠. وأيضا: ص١٢٦-١٢٧.

(٢) انظر: رسالة التوحيد، ص٦٣.

(٣) انظر: ضحى الإسلام، ٥٨/٣.

(٤) تكمن خطورة الجبر في تحوله إلى عقيدة، فمن الممكن حينئذ ضياع حرية الأفعال، والقضاء كلية على الإنسان، وجعل الله -عز وجل- مسئولا عن الشر في العالم بل وإضافة القبائح إليه، فضلا عما يحدثه من أثر سلبي في الأفراد والمجتمعات، ويكشف الجبر عن اغتراب الإنسان في العالم. [انظر: د. حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٣)، ص٣٧-٣٩].

(٥) الجبرية أصناف: الجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا. والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. [انظر: الملل والنحل، ٨٥/١. الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ٢٨٨/١-٢٨٩].

على ذلك أنه أورد فصلا في إبطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب، وما يتصل بذلك[٢].

تعقيب:

بعد هذا الطرح يتضح ما يلي:

١. لا تنفصل الحرية عن الإرادة، ولا تفهم بدونها، والإنسان حر، يدل على ذلك وجود الثواب والعقاب، ومسئولية الإنسان عن طاعته أو عصيانه للتعاليم الدينية، بالإضافة إلى ذلك، فإن الإنسان –بفعل وجداني مباشر– يدرك أنه حر، فهو يملك إرادته ويستطيع فعل أي أمر أو تركه، بل إنه كي يستطيع أن ينكر الحرية أو أن يقبلها، يجب أولا أن يكون حرا؛ ليستطيع ذلك[٣].

٢. كما أنّ العقل والوجدان والنقل يتفقون على صحة الاختيار ونفي الاضطرار فيما هو منطو في حوزة الأعمال البشرية، مما يبرهن على استقلال الذات، وحرية الإرادة، وعدم سلبية الإنسان في المجتمع. فالإنسان يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، وهذا ما قررته الشريعة كركن للسعادة، وقوام الأعمال البشرية[٤].

٣. علاوة على ذلك، فإنّ الإقرار بالجبر يُفضي لا محالة إلى تحطيم قواعد التكليف، فالتكليف يتضمن القدرة، وبناء عليه فلا يتصور استحقاق المدح أو الذم إلا إذا سلمنا بمسئولية الإنسان عن أفعاله.

٤. من الصعوبة قبول القول بتأثير اللاهوت المسيحي في المعتزلة

---

(١) انظر: د. دغيم، فلسفة القدر، ص٨١.

(٢) انظر: المغني، ٨/٨٣ وما بعدها. الحاكم الجشمي، تحكيم العقول، ص١٣٠.

(٣) انظر: د. زيعور، أوغسطينوس، ص٢٠٣.

(٤) انظر: رسالة التوحيد، ص٦٣.

عامة[١]، فالتشابه الذي بدا بين براهين حرية الإرادة لدى الدمشقي وأبي قرة والقاضي عبد الجبار –نيابة عن المعتزلة– ليس دليلا مقنعا على التأثير والتأثر، وذلك من جهتين:

الأولى: ما أورده يوحنا الدمشقي من آراء وأفكار ورد قبل ذلك في كلام أوريجين وأوغسطين وغيرهما، وهو كلام منتشر شائع لدى القائلين بحرية الإرادة من فلاسفة ولاهوتيين[٢]؛ ذلك لأنّ الأساس في القدر هو العقل البشري وضرورة تفكيره فيه[٣]. أو بعبارة أخرى فإن منشأ القول في حرية الإرادة يرجع لكونه ضرورة فلسفية للعقل البشري

(a philosophical necessity of the human mind)[٤].

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هناك من الباحثين الغربيين من يرى أنّ معرفة القديس يوحنا الدمشقي بالإسلام والقرآن الكريم كانت محدودة للغاية، فيذكر الكاهن الأرثوذكسي الشرقي واللاهوتي مينيدورفMeyendorff في مقالته "الآراء البيزنطية حول الإسلام" أنّ إسهامات القديس يوحنا في تاريخ الجدل البيزنطي ضد الإسلام ضئيلة[٥].

---

[١] يدل على ذلك –على سبيل المثال– قول الأب جورج قنواتي والمستشرق لويس غرديه:« فالأمر الذي لا شك فيه عندئذ هو أنه تصعب الدلالة على تأثير مباشر للدمشقي على نظرة أبي الهذيل للمسائل». [فلسفة الفكر الديني، ٢/٤٥].

[٢] انظر: د. بدوي، مذاهب الإسلاميين، ١/١١٩–١٢٠.

[٣] انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٨٦–٨٧.

[٤] Macdonald, development of Muslim theology, p127

[٥] See: John Meyendorff, Byzantine Views of Islam, Dumbarton Oaks Paper, Vol 18 (1964), p117.

والأخيرة: كان القاضي عبد الجبار يمتاح من رصيد ضخم قدمه له أساتذة المذهب الاعتزالي السابقون، وبخاصة الجبائيان[١]، كما أن منهجه كان قائما على ثلاثة أسس، هي:[٢] العقل والنقل واللغة.

---

[١] انظر: د. الراوي، العقل والحرية، ص٧٦-٧٩. وأيضا: ص٩١.

[٢] لمزيد من التفصيل ينظر: المحيط بالتكليف، ١/٤٢٠ وما بعدها. فضل الاعتزال، ص١٤٧، ص١٧٠. فمما يدل على عنايته باللغة تقييده لمعنى "القضاء" على النحو التالي: فالقضاء بمعنى الخلق لا يصح في أفعال العباد، وبمعنى الإلزام لا يصح إلا في العبادات الواجبة، وبمعنى الإخبار يصح في الكل. وقارن: د. الراوي، العقل والحرية، ص٨٧.

وراجع عناية المعتزلة بالتحليل اللغوي: د. دغيم، فلسفة القدر، ص٦١-٦٢.

المبحث الثاني

حرية الإرادة والعلم الإلهي المسبق لدى الدمشقي وأبي قرة مقارنة بالمعتزلة

من المعقول أنْ يتبادر إلى ذهن الإنسان ومخيلته سؤال مفاده: هل العلم الإلهي يؤثر في الاختيار؟

وبعبارة أخرى: لمّا كان علم الله محيطًا بما يقع من الإنسان من أعمال، فهل يلزم عن هذا تأثير العلم الإلهي في الاختيار الإنساني؟ وهذا السؤال هو ما سأناقشه في هذا المبحث.

أولا- علم الله السابق والإرادة الحرة عند آباء الكنيسة قبل يوحنا الدمشقي:

لمّا كان أوريجانس من مثبتي حرية الإنسان في الاختيار، فقد رأى أنّ هذه الحرية لا تتعارض ألبتة مع سابق علم الله بأفعال الإنسان؛ لأنه علم بما سينتج عن الحرية من دون أن يكون لهذا العلم تأثير أو توجيه نحو العمل بمقتضاه[١].

أما أوغسطين فيعترف بفضل الخطيب الروماني شيشرون[٢] في توجيه انتباهه إلى تقصي هذه المشكلة والإجابة عنها، وكان شيشرون -وهو من أنصار مذهب الشك في المسائل اللاهوتية- يرى في هذه المشكلة حجة تكفي لإثبات أنه إذا كان البشر يستحقون اللوم على أعمالهم الطالحة والشريرة، فإنه من المحال القول بأنّ ثمة وجودًا لإله ذي علم مسبق بهذه الأعمال[٣].

وكأنّ شيشرون جعل النفس تختار بين رأيين: إما أن يكون بعض الأشياء متعلقا بإرادتنا أو القبول بالعلم المسبق، وهذان الرأيان -فيما يبدو له- متناقضان، فالقبول بأحدهما حسب رأيه ينقض الآخر كلية، فاختيار العلم

---

[١] انظر: د. عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ص٢٢.

[٢] من السهولة بمكان إثبات كيف كان شيشرون صاحب أثر في تشكيل عقلية أوغسطين.

[٣] انظر: جاريث ماثيوز، أوغسطين، ص١٥٦.

المسبق ينقض حرية الإرادة، واختيار حرية الإرادة يقضي على العلم المسبق[١].

وبناء على هذا العرض، فهل يختلف موقف أوغسطين عن موقف شيشرون السابق؟ وأيضا: هل علم الله المسبق يشكل تهديدا لحرية الإرادة الإنسانية؟

يبدو جليا أن أوغسطين اتبع مذهبَ اللاهوتي أوريجين في القول بأنّ حرية الإرادة لا تتعارض مع سابق علم الله بأفعال الإنسان[٢]، إذ رأى أنّ التوفيق بين القول بحرية الإرادة الإنسانية والقول بعلم الله السابق بالأفعال أمر ممكن وليس محالا، ولا يوجد تعارض بينهما، يدل على ذلك أنّ التجربة الشخصية تؤكد أنّ لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك، فلن « تكون إرادتنا إرادة بالفعل ما لم تكن في نطاق قدرتنا، ونظرًا لأنها في نطاق قدرتنا، فمن البين أنها إرادة حرة»[٣].

ومن ناحية أخرى، فإنّ الله يعلم أنّ الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره. إنّ علم الله –كما يرى أوغسطين– لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها[٤].

كذلك، يلاحظ أن أوغسطين حاول التوفيق بين حرية الإرادة وبين الفعل الواحد لله تعالى، فلما كانت الأعمال الحرة للإنسان في علم الله، فهي بوصفها

---

[١] انظر: مدينة الله، ١/٢٣٢-٢٣٣.

[٢] انظر: د. عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ص٣٣.

[٣] جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، ص١٥٧.

[٤] انظر: د. بدوي، موسوعة الفلسفة، ١/٤٥٩.

معلومة لله قد وجدت في الفعل الأول، وبوصفها تصدر عن الإنسان باختياره فهي تعد اختيارا من الإنسان[١].

ثم يعترف بأنّ لله علما مسبقا بما كان وسيكون في نطاق قدرتنا، ومع ذلك فليس من شأن علم الله المسبق أن يسلب مني القدرة، وإنما على الضد من ذلك سوف تتجلى من داخلي القدرة على الإرادة بفضلٍ من علمه المسبق[٢].

لهذا يسعى أوغسطين إلى تقرير أننا لسنا مُجبرين على الاختيار بين بديلين، أحدهما يشكل تهديدا ونقضا للآخر، ففي رأيه لا يصح أن نستنتج أن لا شيء يتعلق بإرادتنا؛ لأنّ الله استدرك مسبقا كل ما يتعلق بها مستقبلا، لأنّ ما يعلمه مسبقا هو ذو قيمة، وإن كان لعلمه هدف، فهذا لا يمنع من أن يكون شيء ما متعلقا بإرادتنا. وفي النهاية لسنا مجبرين أمام أمرين «إنكار حرية الاختيار حفاظا على علم الله المسبق أو إنكار علم الله هذا حفاظا على حرية الاختيار. غير أننا نعانق تلك الحقيقتين ونجاهر بهما معا»[٣].

يتبين من هذا أنّ علم الله تعالى ليس مانعا من تعلق الأشياء بإرادتنا واختيارنا، وليس سببا في وقوع الإنسان في الخطأ، بل الأحرى أنه عندما يقع الإنسان في الخطأ يكون مختارا ومسئولا عن خطيئته.

ثانيا- علم الله السابق وحرية الإرادة عند الدمشقي وأبي قرة في ضوء التصور الاعتزالي:

وصف القديس يوحنا الدمشقي علم الله بالشمول، فهو ناظر إلى الكل، لا يخفى عنه شيء، وفي مقالته "في سابق المعرفة والاختيار" يقول:«اعلم أنّ

---

(١) انظر: د. بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص٣٤.

(٢) انظر: جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، ص١٥٧.

(٣) مدينة الله، ١/٢٣٧-٢٣٨.

الله يسبق ويعلم كل شيء، وأنه لا يسبق ويحدد كل شيء، فهو يسبق ويعرف ما هو في استطاعتنا ولكنه لا يسبق ويحدده، فهو لا يشاء حدوث الشر ولا يقتسر الفضيلة»[١].

وهذا معناه أنّ علم الله الشامل ليس هو علة وجود الأشياء، وإلا لصار الاختيار جبرا مطلقا، فهو يعلم سلفا ما سيختار الإنسان فعله دون أن يقضي به.

وأنه تعالى يقضي بالمبادئ الكلية التي لم يُفوض أمرها للإنسان، أما ما فوض إليه من أموره، فهو يعلمها أيضا، لأنه يعلم مقدما ما يختار الإنسان فعله، مما يتصل بها، دون أن يقضي بها[٢].

أما تيودور أبو قرة فهو يذكر أن الله ما يجهل شيئا يصنعه، بل صنع بخلقه ما رأى بحكمته، ولا يبدو له في جوده، ولا يريد شرا بأمر يكون منه[٣].

ثم يشرع أبو قرة في مناهضة فئتين من المخالفين على النحو التالي:

الأولى: ثمة من يتعلل بسابق علم الله، فيقول: إن الله قد سبق علمه في الأمور، وما قد سبق في علم الله فإنه لابد له من أن يكون، وما لابد له من أن يكون ففاعله مقهور على أن يفعله، فإذا الحرية الإنسية مقهورة على أن تعمل ما هي عاملة من خير أو شر[٤].

والثانية: بعض أولئك الذين يفرون من أن يقولوا إن لله سابق علم كراهة أن يلزمهم من ذلك إدخال القهر على الحرية الإنسية[٥].

---

(١) المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٤٣.

(٢) انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص١٠٧-١٠٨.

(٣) انظر: ميامر ثاودورس أبي قرة، ص١٢.

(٤) انظر: ميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران، ص١٨.

(٥) السابق، ص٢١.

وبعد أن يظهر أبو قرة تهافت رأي هاتين الفئتين، يقول: « ينبغي أن يكون سابق علم الله لا يقهر الحرية الإنسية، التي جاد الله بها للإنسان، ورتبها في خلقته، لكي لا يكون سابق علم الله ينقض إرادته»(١).

كما أن علم الله تام، ويعلم من الحرية الإنسية أنها ستصنع ما هي صانعة وأنها قادرة ألا تصنعه، وعلى هذا الوجه يصنع الله ما قد سبق في علمه(٢).

وفيما يخص موقف المعتزلة –أهل العدل والتوحيد– فلم ينكروا العلم الأزلي؛ فالله تعالى عندهم لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالما من يؤمن ومن يكفر أو يعصي(٣)، ورأوا أن علم الله إنما وقع على اختيار الإنسان، فلقد علم الله ما سيختاره الفاعل، ثم أخبر عن مصيره بناء على علمه بما سيفعل باختياره(٤).

فأفعال الإنسان لا يخلق الله شيئا منها بقدرته سواء في ذلك خيرها وشرها، بل إنه فوض الأمر فيها للإنسان يفعل ويترك ما يشاء بقدرته المستقلة، وإن كان الله يعلم طبعا أزلا ما سيكون منه ومجازيه عدلا –لما منحه من حرية– عليه(٥).

ومن ثَمّ صرح القاضي عبد الجبار بأنّ الله تعالى قدر الطاعات بمعنى أنه لطف فيها، وسهل السبيل إليها، أما المعاصي فلا يمكن ذلك، وإنما يقال قدرها

---

(١) السابق، ص١٩.

(٢) انظر: السابق، ص١٩.

(٣) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٩٢. تقديم د. مدكور، المغني، ج٨، صفحة " د ".

(٤) انظر: د. عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص١٠٦.

(٥) انظر: د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص١٣١.

مقيدا، يراد بذلك: أنه أخبر عنها وبيّن حالها[١]. وهذا الإخبار والبيان -بلا شك- ليس مؤثرا في وجودها.

وغاية رأي المعتزلة أنّ علم الله السابق بحدوث فعل إنساني، ليس هو السبب المؤثر في حدوث ذلك الفعل من الإنسان، ومن ثمّ فعلم الله تعالى لا يجبر أحدا على فعل شيء ما دام الله تعالى قد أعطاه الإرادة الحرة والقدرة على إتمام ذلك الفعل[٢]. فيقول القاضي عبد الجبار: «وقد حكينا عن عمر بن الخطاب، أنه شبه علم الله تعالى بأن العبد يكفر، في أنه لا يؤثر في استحقاق العقاب بكفره، وفي حسن ذلك بأنه لا يكفر»[٣].

فالعلم إذا ليس صفة تأثير، وبهذا التفسير يتبدد التناقض المزعوم بين ما يقتضيه العلم الإلهي السابق، والقول بحرية الإرادة الإنسانية.

وفي هذا السياق نبه القاضي عبد الجبار إلى مسألة تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر[٤]، مشيرا إلى أن المجبرة جعلوا هذه المسألة من أعظم شبههم في الجبر، وإضافة القبائح إلى الله تعالى، إذ قالوا: إن هذا التكليف قبيح لا محالة[٥].

لكنه يرد بأنه لو قبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر لوجب أن يقبح إدلاء الحبل إلى الغريق للعلم بأنه لا يتشبث به[٦].

---

[١] انظر: فضل الاعتزال، ص١٦٩.

[٢] انظر: د. عبد العزيز سيف النصر، القدر وحرية الإرادة، ص٩١-٩٢. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/٨٢٩.

[٣] فضل الاعتزال، ص١٧١.

[٤] ينظر تفاصيل هذه المسألة: المغني، ١١/١٥٩ وما بعدها.

[٥] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٥١١.

[٦] انظر: السابق، ص٥١٣.

ثم إن قال هؤلاء المجبرة: إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضر به بالتكليف. فيجيب القاضي عن ذلك بقوله:[١] إن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يختر الإيمان، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر.

ولم يختلف الجويني عن ذلك، فقد أشار إلى أن الله تعالى أراد من عباده ما علم أنهم إليه يصيرون، فلم يسلبهم قدرهم، ولم يمنعهم مراشدهم[٢]، وهذا معناه أن علم الله السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه؛ لأنه يقع على اختيار الإنسان على فعله، وليس ملزما له أن يفعل هذا الفعل أو يجبره على اختياره له[٣].

وفي الاتجاه نفسه مال الإمام محمد عبده إلى أن الأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار، فلا شيء في العلم بسالب للتخيير في الكسب، وكون ما في العلم يقع لا محالة، إنما جاء من حيث هو الواقع، والواقع لا يتبدل[٤].

لذا فلا صحة لدعوى القائلين بتأثير العلم الإلهي في اختيار الإنسان وإرادته[٥]، بل الأجدر قولا هو أن للإنسان كسبا وقدرة على أفعاله، ولا يحول العلم السابق دون أن يكون الإنسان حرا في هذه الأفعال.

---

[١] انظر: السابق، ص٥١٤.

[٢] انظر: العقيدة النظامية، ص٥٤.

[٣] انظر: د. الجليند، قضية الخير والشر، ص٣١٢.

[٤] انظر: رسالة التوحيد، ص٦٥.

[٥] يظهر من هذا أن المعتزلة لم ينكروا علم الله السابق بالأفعال الإنسانية، وإنما أنكروا أن يكون هذا العلم سببا في فعل الإنسان ما يفعله.

وعند التسليم بهذا القول الأخير يكون ذلك دحضًا لاتهام القائلين بأن الإسلام كان هو السبب الرئيس في تخلف المسلمين.

ننتهي من هذا الطرح إلى النتائج التالية:

١. تصرح المعتزلة بأنّ علم الله السابق ليس سببا في حصول الشيء، وليس في هذا العلم إرغام على الفعل وحدوثه.

٢. يتفق يوحنا الدمشقي مع المعتزلة في ذلك، إذ عنده أنّ الله يعلم الأشياء جميعا علما سابقا لكنه لا يوجبها.

٣. ولم يختلف أبو قرة عن ذلك[١]، فعنده أنه من المحال أن يغير علم الله الأزلي من تلك الإرادة الحرة التي زود بها الإنسان لتحقيق صلاحه فيحيلها إلى ضرورة محتومة necessity.

---

[١] انظر: ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/٨٣٠.

المبحث الثالث

حرية الإرادة وأصل الشر في العالم عند يوحنا الدمشقي وأبي قرة في ضوء التصور الاعتزالي

خامرت معضلة الشر كلَّ فكر، حتّى وصفها الأستاذ عباس العقاد (ت: ١٩٦٤م) بأنها « مشكلة المشاكل في جميع العصور »[١]، وتكمن صعوبتها في أنها انتهتْ ببعض المفكرين إلى الإلحاد وإنكار وجود الله، ولدى بعض المذاهب إلى القول بوجود إلهين.

وقد شغلت مسألة "الخير والشر" أو "الشر بوصفه مفهوما أخلاقيا لا أنطولوجيا" القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار، فاجتهدا في الحفاظ على تنزيه الله تعالى عن فعل الشرور والقبائح، وإبراز الحكمة في أفعاله، وتفسير وقوع الشرور الأخلاقية.

وارتبطت هذه المسألة بمفهوم الحرية أو الاختيار، فلا قيمة للخير إلا بالاختيار الممكن للشر؛ لأنه لو ضاع حقٌّ الاختيار –بغياب الحرية– لأصبحت الأفعال لا هي حسنة ولا هي قبيحة[٢]. وقد اقتضت طبيعة هذه المسألة الإجابة عن هذه المعضلة: إذا كان الله اختار –بحكمته وخيره– أفضل العوالم الممكنة فمن أين جاء الشر؟

أولا– الإرادة الحرة ووجود الشر عند آباء الكنيسة قبل يوحنا الدمشقي:

كان أوريجين يعتقد أن الشر ليس عنصرا إيجابيا، وإنما هو سلب الخير أو انتفاؤه؛ وبناء عليه فإنه لا يقبل القول بأن الله هو الذي خلق الشر[٣].

---

[١] عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، ص٦٤.

[٢] انظر: د. أمل مبروك عبد الحليم، العدل بين ليبنتز والمعتزلة، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد (١٧)، ٢٠٠٨م، ص٣٦.

[٣] انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٤٧.

أما أوغسطين فقد شغلته مشكلة الشر وأصله في الوجود، وكانت غامضة ومستعصية[(١)]، فكثيرا ما كان يتساءل بقوله: هل الإنسان مسئول عن الشر؟ من أين أتتني إرادتي الشريرة؟ وهل يخلق الله وهو كلي الصلاح الشر؟ فهو مبدع الأشياء الطبيعية ومنظمها، ما عدا الخطيئة[(٢)].

ثم يقول عن الله بما أنه صالح، «فلم يبدع سوى مخلوقات صالحة، وانظر كيف يشملها بعطفه... فأين هو الشر إذا ؟ ومن أين يأتي ؟ وكيف تسرب ؟ أين هي جرثومته وما هو أصله ؟»[(٣)]، وهل هو عنصر إيجابي في الطبع البشري؟

ونتيجة لهذه التساؤلات انصرف إلى المانوية بحثا عن الحقيقة[(٤)]، وكان هذا المذهب قد جذبه تسع سنوات؛ إذ وجد فيه تبريرا لاتجاهه الحسي المادي، فالمانوية تؤمن بالمادة، وتقول بأن في الوجود أصلين: النور والظلمة، وأن كلا الأصلين حقيقي، وأن من طبيعة الوجود أن توجد الظلمة إلى جانب النور، فالشر عنصر أساسي في طبيعة الحياة الإنسانية. وبهذا وجد أوغسطين ما يسوغ النزعة إلى الشر –وهي موجودة عنه– بمعنى الانصراف إلى اللذات الحسية[(٥)]. ثم تراجع أوغسطين عن اعتقاده بالمانوية التي تجعل الشر مبدأ للوجود، إنها تبحث عن قوة عليا تكون مسئولة عن الشر.

[(١)] انظر: اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٢٤.

[(٢)] انظر: السابق، ص١٧.

[(٣)] السابق، ص١٢٦.

[(٤)] كان تفسير وجود الشر سببا في اعتناق أوغسطين للمانوية، من أجل حل هذه ثم عدل عنها بعد ذلك عند شعوره بخطأ هذا الحل.

[(٥)] انظر: د. بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص١٧.

وصرح أوغسطين بأن الإنسان هو سبب الشر، وذلك في قوله: «سعيت جهدي كي أتفهم صحيحا الرأي القائل إن حرية الاختيار في إرادتنا هي علة شرورنا»[(١)]. و«الخير فيّ أنت صنعته وأعطيتنيه، والشر من صنعي»[(٢)].

وأيضا يعترف بقوله: «فحين كنت أريد شيئا أو لا أريده كنت أثق من أني أنا أريد وأنا لا أريد، لا شخصا آخر، ومنذئذ أدركت أن أصل الشر كامن فيّ»[(٣)].

يتبين من هذا أن الشر في العالم نابع من الإرادة الإنسانية، لكن هذه الإرادة خيرة من حيث هي قدرة على الاختيار، وشريرة ورديئة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون. والشر هو سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم، والإقبال على خير زائل، فهو عدم النظام في الإرادة[(٤)].

وهذا ما يظهره اعترافه عندما يقول:« فتشت عن أصل الشر فلم أجده جوهرا بل فسادا في الإرادة التي تنحرف عن الذات السامية –عنك يا إلهي– إلى ما هو دنيء فتفقد صوابها وتتورم»[(٥)]. وهذا النص يشير إلى الشر الأخلاقي على وجه التحديد[(٦)]، وهذا الابتعاد عن الخير الكلي، والاقتراب من

---

(١) اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٢٤.

(٢) السابق، ص١٩٦.

(٣) اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٢٤.

(٤) انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص١٦٣.

(٥) اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٣٨.

(٦) وهناك الشر الطبيعي الذي يعني عدم الانسجام بين عناصر الكون، وهو عنده ليس شرا على الحقيقة، وإنما أسماه الناس شرا؛ لأنهم لم يروا الأشياء في محيطها الطبيعي، وإنما كل يراها ويحكم عليها بحسب معرفته. [انظر: مدينة الله، ٢/٣٥].

المباهج الدنيوية ليس شيئا مقدرا على الإنسان بحال، وإنما هو من محض اختياره[١].

أما ماهية هذا الشر فهو ليس جوهرا، إذ لو كان جوهرا لكان خيرا، فالشر هو عدم الخير، وهذا لا ينسب إلى الله تعالى؛ نظرا لأن أعماله كلها خير، وبما أنه لم يجعل الخلائق متساوية فقد جاءت الأشياء منفردة جيدة، ومجتمعة جيدة جدا؛ لأن جميع ما صنعه إلهنا هو حسن جدا[٢].

من هذا القول يظهر أن الخير شيء بالفعل، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجودا حقيقيا، بل هو سلب محض، بمعنى أنه سلب للخير أو سلب للنظام الإلهي أو الطبيعي. وهو ليس عنصرا إيجابيا، فهو ليس من صنع الله، وإنما هو من فعل إرادة البشر، فالشر لا يتأتى إلا من جنوح الإرادة الإنسانية بعيدا عن الخير الثابت[٣].

وهذا المعنى لم يعرفه أوغسطين إلا بعد أن عرف المسيحية، واتصل اتصالا وثيقا بالأفكار الأفلاطونية، فليس الشر إلا عدم وسلب للنظام فحسب[٤].

يتبين من هذا أن الشر الأخلاقي هو أن يجنح الإنسان بعيدا عن الخير المطلق، وهذا بمحض الإرادة الإنسانية واختيارها، وهي فكرة استقاها أوغسطين

---

[١] انظر: كويلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص١١٧.

[٢] انظر: الاعترافات، ص١٣٦.

[٣] انظر: كويلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص١٢٠.

[٤] انظر: د. بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص٣٦-٣٧. حمادة محمد سالمان، مكانة العقل بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي (أوغسطين والغزالي نموذجا)، رسالة دكتوراه، ٢٠١٣م، ص٣٢٩. د. عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي، ص٢٨.

من «بنات أفكار أفلوطين»[١]، الذي يُعرف الشر بأنه الحرمان من كل خير، فهو إذا يكون في جانب الليس[٢]. وهكذا وجد أوغسطين في الأفلاطونية تفسيرا لمعضلة تعليل وجود الشر في العالم.

كما أن مفهوم هذا الشر يتجاوز مجرد انحراف الإنسان عن طبيعته العاقلة، فيجلب الاضطراب والفوضى إلى النظام الإلهي[٣] ، وهذا ما أطلق عليه اسم الخطيئة.

ومهما يكن من أمر، فلقد تقاربت آراء آباء الكنيسة في النظر إلى الشر على أنه ليس طبيعة أو كيانا إيجابيا، بل هو حرمان من الخير.

وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصح أن الله تعالى مصدر هذا الشر؛ لأنه خير، وليست المادة من ناحية أخرى شرا، لأن الله أوجدها كضرورة للحياة، لذا فلا حاجة لافتراض مبدأ مستقل يأتي منه الشر كما فعل المانوية[٤].

ثانيا- قضية وجود الشر في العالم عند الدمشقي وأبي قرة وموقف المعتزلة منها:

يعتقد يوحنا الدمشقي أنّ الوقوع في الأخطاء والأعمال الطالحة مرده إلى حرية الإنسان واستطاعته، فقد « صنع الله الإنسان بلا خطيئة طبعا، وذا إرادة مطلقة الحرية... بلا خطيئة، لا أنه منزه عن الخطيئة؛ لأن الإله وحده منزه عن الخطأ، بل إن الخطأ لا يأتيه من طبيعته، بل الأحرى من اختياره، أي له أن يبقى وينمو في الخير، بمعونة النعمة الإلهية، كما له أن يحيد عن الخير

---

(١) انظر: كويلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص١٢١.

(٢) انظر: تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني: د. فريد جبر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١٩٩٧/١م، ص٩٧-٩٨.

(٣) انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص١٦٠.

(٤) انظر: ثائر الحلاق، العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم، رسالة دكتوراه، ص٤٤٢.

ويصـير فـي الشـر، فيبتعـد عـن الله بمطلـق إرادتـه، فـإن الفضـيلة لا تكـون بالإكراه»[١].

ويقدم يوحنا الدمشقي رأيه في علـة الخير والشر، وذلك فـي المنـاظرة بين مسيحي ومسلم:[٢]

المسلم: ما هو في رأيك علة الخير والشر؟

المسيحي: نحن نؤمن بأنه لا علة إلا الله لكلّ ما هو خير.

المسلم: وما علة الشر؟

المسيحي: إنه الذي يسبب الفساد[٣]، إنه الإنسان (البشر).

المسلم: كيف ذلك؟

المسيحي: عن طريق الإرادة الحرة (القدرة الذاتية).

ويبين يوحنا أن فعل الخير والشر من حيث هـي خصائص إنسانية، فمثلا الخير هو أن تسبح الله وتتضرع إليـه، والشر هو الزنـى والسرقة، فهل يكون الخير والشر من الله كما يدّعي المسلم؟

فالنتيجة تبعا لذلك أن الله ظالم، وهذا غير صحيح، فلو كـان الله هو الـذي أمـر الزانـي أو السـارق فتصبح هذه أمـورا تستحق المـديح؛ لأنـها تنفيذ لإرادة الله[٤].

ويعضد يوحنا الدمشقي رأيه بأن الله ليس هو علة الشرور بتقسيمه للشر إلى قسمين:

---

(١) المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١١٦.

(٢) see: Daniel J. Sahas: John of Damascus on Islam, p103.

(٣) يقول يوحنا الدمشقي:« وقد دخل الفساد فينا بسبب شرنا». [المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٣٩].

(٤) انظر: د. جورج عطية، الجدل الديني المسيحي-الإسلامي في العصر الأموي، ص١١.

أ-الشـر الطبيعـي؛ هـو شـر ووجـع يتنـافى مـع شـعورنا، أي الأحـزان والمصائب، وهي تبدو شرورا؛ لأنها مؤلمة، والحقيقة أنها صالحة، لأنها تكون بواعث إلى الارتداد والخلاص، بالإضافة إلى أنها لا تضير وجود الله أو كمالاته[١]. فيقول:«اعلم أن جميع المصائب الطارئة تقود الذين يتقبلونها بشكر إلى الخلاص، وتكون لهم مجلبة لكل منفعة»[٢].

وهذا يتفق مع ما ذكره القاضي عبد الجبار في اعتباره المصائب والأمراض والنوازل والآلام والمحن ليست شرورا على سبيل الحقيقة، بل على سبيل المجاز[٣]؛ لأنها في حقيقتها خير وصلاح للعباد، لتمحيص العباد واختبارهم. فيقول القاضي: «ولما كان ما ينزل بالمؤمن من مرض وفقر ومصيبة، منها لما يقع به من المضار القبيحة كالظلم وغيره، توهم الناس الذين يقل تمييزهم، وقد علموا أن ذلك من قبل الله تعالى، أنه يجوز أن يقال: خلق الخير والشر، ومتى بين لهم أن كل ذلك من باب المصالح، ومما للمرء فيه أغراض، وله في الصبر عليه ثواب،...علموا أن ذلك الوصف لا يليق بالله، وإنما يستجيز ذلك من يزعم أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى»[٤].

---

[١] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص٢٥٩.

[٢] السابق، ص١٤١.

[٣] حكى الأشعري في مقالاته عن المعتزلة قولها: إن الله يخلق الشر الذي هو مرض، وهو شر في المجاز. [انظر: مقالات الإسلاميين، ٢٨٧/١].

وأيضا: د. عبد المقصود عبد الغني، حرية الإنسان دعامة المسئولية والجزاء، ص٤٦٥. د. أمل مبروك، العدل بين ليبنتز والمعتزلة، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد (١٧)، ٢٠٠٨م، ص٥١.

[٤] فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٧٩. وانظر: المختصر في أصول الدين، ٢٤١/١. وأيضا: ٢٥٥/١. متشابه القرآن، القسم الأول، ص٣٤٨.

ومن ثم فإن لحوق الآلام والمحن بالإنسان لا يجب أن ينظر إليها على أنها شرور، ولا يقبح الله بسببها، بل هي خير وحكمة، يدل على ذلك أنه تعالى لا يفعل القبيح[١] ألبتة، فيجب أن يقطع في الآلام من قبله أنها خارجة عن أن تكون ظلما[٢].

وأبو الحسن العامري (ت:٣٨١هـ) يتشابه مع المعتزلة في هذه الفكرة[٣]، إذ يبرر الشرور التي تلحق الإنسان من جهة المرض والعلة بأنها اختبار وامتحان، كما أنّ العافية والسلامة هي من باب الإنعام والامتنان.

كذلك، تابع الشريف المرتضى أستاذه القاضي عبد الجبار في أن تُسمى شدائد الدنيا –الفقر والجدب والسقم– شرا، وهي في حقيقتها حكمة وصواب وعدل[٤].

ب–الشر الخلقي؛ وهو مضاد للفضيلة ولإرادة الله[٥]، ويتعلق بتصرفات الإنسان وسلوكه، وسببه سوء استخدام الإرادة الحرة، فيقع من الإنسان بإرادته من معصية أو ظلم.

ولمّا كان من المحال أن يكون أصلُ الشر من الخير، فإنّ القديس يوحنا الدمشقي يتساءل: فمن أين الشر ؟

فيجيب بأن الشر« إن هو إلا فقدان الخير وبعاد عما بمقتضى الطبيعة إلى ما هو ضد الطبيعة، فليس من شر هو بمقتضى الطبيعة، لأن كل ما

---

[١] كان القاضي عبد الجبار يستعمل مفهوم " القبيح" كمفهوم ينضوي تحته عدة فروع: الشر والظلم والضرر والفساد والعبث.

[٢] انظر: المغني، ٣٦٨/١٣.

[٣] انظر: د. منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١٩٩٤/١م ص١٤٤.

[٤] انظر: الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ٢٩٩/١.

[٥] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص٢٥٩.

صنعه الله –ما زال في حال صنعه– حسن جدا.. وكل من ينفصل برضاه عما هو بمقتضى الطبيعة ويدخل فيما هو ضد الطبيعة، يصير في الشر... فليس الشر جوهرا ما، ولا إحدى خواص الجوهر، إن هو إلا عرض أي تحويل طوعي مما هو بمقتضى الطبيعة إلى ما هو ضد الطبيعة، وهذا ما نسميه الخطيئة»(١).

وفيما يظهر يكشف هذا النص معطيات عدة، منها:

أ–أن للخير وجودا ذاتيا، بينما الشر مجرد اعتبار سلبي هو نقص في الخير، والشر أو ما يمكن تسميته بالخطيئة، معناه انحراف الإنسان باختياره وإرادته عما هو بموجب الطبيعة إلى ما هو خلافها. فالشر الأخلاقي هو الحيدة عن النظام والابتعاد عن الخير عن طريق الإرادة البشرية ذاتها.

يؤكد ذلك بقوله: «ما الرذيلة إلا بالابتعاد عن الخير، كما أن الظلام هو زوال النور، إذا، إذا ثبتنا فيما هو بحسب طبيعتنا نكون في الفضيلة، وإذا حدنا عما هو بحسب طبيعتنا –أي عن الفضيلة– نؤول إلى ما هو ضد طبيعتنا ونصير في الرذيلة»(٢).

ب– أن هذا الشر لا يمكن إضافته لله تعالى؛ لأنه لا ينسجم مع كمالاته. وهذا ما قرره واصل بن عطاء بقوله: «البارئ تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم»(٣). وأيضا مقالة القاضي عبد الجبار «إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره»(٤).

---

(١) السابق، ص٢٦١–٢٦٢.

(٢) المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٤٣.

(٣) الملل والنحل، ٤٧/١.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١.

ج–أن الإنسان بمحض اختياره هو سبب هذا الشر وعلته. «فالأمور التي هي في استطاعتنا... بعضها طالح وشر في الحقيقة ولا يشاؤه الله لا سابقا ولا لاحقا، إنما يتركه لحريتنا»[١].

وهذا معناه أنّ حرية الإرادة لا تكون إلا في عالم يحدث فيه الخير والشر، وينقاد فيه الإنسان إلى العمل غير مكره عليه[٢]. فالله خلق الإنسان له حرية، وملكه أن يختار ما أحب من الخير والشر فيعمله، وأعلمه أنه صائر إلى ما مغبة ما اختار لنفسه من ذلك[٣].

ولما ظهرت طائفة تشكك في الواحد الأحد من جهة التعديل والتجوير، وكانت تميل إلى القول بالتثنية، واعتبروا الخير والشر أصلين في الوجود، أي أنها كانت تفسر الشر تفسيرا أنطولوجيا، قامت مدرسة المعتزلة بالرد على الثنوية الفارسية، وكل من مال إلى الجبر المطلق، فالشر عند المعتزلة[٤] عرضي الوجود، غير صادر عن الله تعالى، ولا يجوز إضافته إلى الله تعالى، وإنما يصدر عن الإنسان.

فيقول القاضي عبد الجبار :«لا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئا من القبائح»[٥]. وإذا صح ذلك و«ثبت أنه لا يفعل القبيح، كان من باب الضرر وغيره، لم يجز أن يقال: إنه تعالى يفعل الشر»[٦].

---

[١] المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٤٢.

[٢] انظر: العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، ص٦٦.

[٣] انظر: ميامر ثاودورس أبي قرة، ص٥٠.

[٤] ذهب أبو علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ) إلى أن للخير وجودا ذاتيا دون الشر، والشر هو سلب للخير، فلا وجود حقيقي له، واعتبر الشر بجميع وجوهه شرا نسبيا ومجازيا؛ لأنه أساسا عدل وحكمة. [انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص١٣٧].

[٥] المغني، ج٦ (الإرادة)، ص٥. المحيط بالتكليف، ١/٢٥٤.

[٦] فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٧٩.

والشر المقصود هنا هو الشر الأخلاقي، فهو من فعل العباد وليست من فعل الله تعالى، حيث إن الشر الحقيقي هو ما يقع من معاصي العباد بإرادتهم وقدرتهم عليه.

فيقول القاضي عبد الجبار :«أما قول القائل في الشر إنه بقضاء الله ...وإن أراد المعاصي من أفعال العباد، فهو مصيب بأنه شر، مخطئ بالإضافة بالإطلاق، لكنه يجوز أن يقيد فيقول بقضائه من جهة الأخبار والكتابة»[١].

وبناء على ما يقع في عالم الشهادة وما يجري حولنا من توحيد بين الإرادة والأمر[٢]، فإن الله لا يريد كل ما وقع في العالم من الكفر والفسق والعصيان؛ لأنه لم يأمر به، فالقبائح التي تقع في العالم ليست مرادة لله لأنه لا يحبها[٣]، وإنما هي على خلاف مراده، فإرادته يجب أن تنزه عن تعلقها بالقبيح، حيث إن إرادة القبيح كالأمر به، والله منزه عن ذلك. ولذلك فكل هذه القبائح هي من صنع الإنسان وبإرادته، ويعتبر مسئولا عنها مسئولية كاملة[٤]. وهذا خلاف قول المجبرة التي أضافت إلى الله تعالى كل قبيح[٥]،

---

[١] السابق، ص١٧٩. وقارن: ص١٦٩.

[٢] يقول القاضي عبد الجبار: «وقد بينا ذلك بالشاهد، لأن الواحد منا لا يأمر بالشيء إلا ويريده، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته أمرا». [المغني، ٦/٢٢٤].

[٣] يدل على ذلك قول القاضي عبد الجبار: «لأنه قد نهى عن المعاصي، فلا يجوز أن يكون مريدا لها، وقد ثبت أنه ساخط لها وعلى فاعلها فلا يجوز أن يريدها، كما لا يجوز أن يحبها». [المختصر في أصول الدين، ١/٢٢٧]. وقوله: « فأما المعاصي فلا يريدها تعالى بل يكرهها». [المحيط بالتكليف، ١/٢٨٦].

[٤] انظر: د. الجليند، قضية الخير والشر، ص١٧٧.

[٥] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١.

فزعموا أن كل الأفعال من قبل الله تعالى ومن خلقه، وأن العبد في الحقيقة لا يفعل شيئا[١].

يظهر من هذا أن ثمة تشابها بين موقف يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار في استحالة أن ننسب إلى الله أفعالا ظالمة أو خسيسة، فالشر صادر عن الإنسان واختياره.

هذا بالنسبة للإنسان، فما هو موقفهما من الشيطان (إبليس) ؟

-الشيطان:

ذكر يوحنا الدمشقي أن الشيطان كان أحد تلك القوات الملائكية، لم يكن شريرا من طبيعته، بل كان صالحا ومخلوقا على الصلاح، لكنه لم يحمل الإنارة ولا الكرامة اللتين خصه الخالق بهما، فحاد بمطلق حريته[٢] عما هو من طبيعته إلى ما هو خارج عن طبيعته، فانتصب تجاه الله صانعه مريدا أن يقاومه، فأصبح أول منتقل من الخير إلى الشر[٣]. وهذا يعني أن جميع ما خلقه الله حسن، وأن الشيطان تحول إلى شر، والشر ظلام، بمطلق إرادته الحرة.

ولم يختلف رأي القاضي عبد الجبار عن هذا، «فإن قيل: أفتقولون في إبليس إنه خير أو شر، فإذا لم يجز كونه خيرا، فيجب أن يكون شرا، فإذا كان الله تعالى خلقه، فالله خالق الشر...وجوابنا في ذلك: إن جسم إبليس الذي هو

---

[١] انظر: المختصر في أصول الدين، ١/٢٣٥.

[٢] يذكر أبو قرة أن الشيطان داخله العجب والكبرياء، وغلب عليه الهوى الرديء، ومن ثم اختار هذا التحول بإرادته. [انظر: مجادلة أبي قرة مع المتكلمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون، ص١٠٨].

[٣] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص٩٣.

خلق الله، ليس بشر بل هو خير؛ لأنه تعالى خلقه لكي ينفعه، وإنما الشر ما يقع منه من القبيح»[١].

يظهر من هذا أنّ الله تعالى لم يطبع إبليس على الشر، وإنما اختار هو المعصية والشر، فهو الملوم دون الله[٢].

وهذا ما استنبطه المعتزلة من أقوال أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فلما سئل عن الكلالة، فقال:[٣] أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله تعالى، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان.

بالإضافة إلى ذلك، فقد صحّ في كتاب الله تعالى أنه تبرأ من المعاصي وأضافها إلى فاعليها وإلى الشيطان[٤].

ننتهي من هذا التناول إلى أنّ القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار يريان أن الفساد والشر في الحقيقة هو المعاصي الصادرة عن سوء استخدام الإنسان لإرادته، أما ما يوجد في العالم من المحن والأمراض والقحط والزلازل وغيرها فهو شر على المجاز لا في التحقيق.

واتضح –أيضا– تداخل هاتين المسألتين –الحرية الإنسانية وأصل الشر– فيما بينهما تداخلا منطقيا فأولاهما سبب للأخيرة؛ لأنّ الحرية الإنسانية هي سبب الشر في العالم، على الأقل الشر بمفهومه الأخلاقي.

---

[١] فضل الاعتزال، ص١٨٠.

[٢] انظر: المختصر في أصول الدين، ٢٣١/١.

[٣] فضل الاعتزال، ص١٤٧.

[٤] انظر: فضل الاعتزال، ص١٦٧. وأيضا: ص١٧٤-١٧٥. الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ٣٠١/١.

خاتمة البحث:

إنّ مبحث الحرية هو مبحث الإنسان، الذي هو المطلب –أولا وآخرا– للتفكير الفلسفي. والإنسان هو قطب هذا العالم وقاعدته، لأنه هو الهدف الذي يتوجه إليه التكليف، والمستحق للمدح والذم، وهذا يدل على استطاعته الفعل والتمييز، ففي إطار الاستطاعة والقدرة يفهم التكليف بالأوامر والنواهي.

وهذا البحث موضوعه " حرية الإرادة وإشكالية الشر في العالم عند اللاهوتيين يوحنا الدمشقي(ت: ٧٤٩م) وتيودور أبي قرة (ت: ٨٢٠م) مقارنة بالمعتزلة" سيق للبرهنة على ممارسة الإنسان الاختيار ومسئوليته عن أفعاله، وأنّ العلم الإلهي المسبق لا ينافي حريته وإرادته. وقد انتهى البحث إلى عدد من النتائج، يأتي في مقدمتها ما يلي:

١. اتفق القديس يوحنا الدمشقي والأسقف أبو قرة مع المعتزلة على أن الإنسان هو الكائن الذي يتمتع بحرية الإرادة، بينما باقي الكائنات تسير وفقا لنظام حتمي، فإذًا نفي قدرة الإنسان واستطاعته مما يأباه الحس والعقل، فضلا عن أن القول بالجبر يعطل التكليف ويهدمه.
٢. برهن هذان اللاهوتيان والمعتزلة بالأدلة العقلية على أهمية حرية الإرادة فهي مناط المسئولية الإنسانية، لدرجة أنه إذا امتنعت لم يعد هناك مجال للحديث عن المسئولية ولا عن الحياة الخلقية عند الإنسان. لكن يخيل إليّ أن نظرة المعتزلة تفوق نظرة رجال اللاهوت المسيحي؛ فنظرة المعتزلي فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار، تصل إلى درجة تقديس الإنسان.
٣. اتفق الدمشقي وأبو قرة والمعتزلة –مع بعض الفلاسفة السابقين مثل: أوريجين وأوغسطين– على أن حرية الإرادة لا تتعارض مع سابق علم الله تعالى بالأفعال الإنسانية، إذ إن هذه الأفعال تأتي مطابقة للعلم

الإلهي، وليست معلولة له.

٤. اتفق هذان اللاهوتيان والمعتزلة على تنزيه الإله –الذي هو مصدر كل خير وفضيلة– عن فعل الشر وعن التعلق به، فلا يمكن أن يكون مريدا لخلق الشر، وأن الإنسان –بوصفه عاقلا وحرا– مسئول عن وجود الشر والقبيح والإثم في العالم، فكل ما وقع فيه، ويزخر به من المعاصي والخطيئة هو من فعل الإنسان وصنعه وإرادته. وهذا الرأي سبق إليه أوغسطين متابعا الفلسفة الأفلاطونية.

٥. كان القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه أبو قرة منحازين أو متابعين لآراء آباء الكنيسة السابقين عليهما في دراسة قضية الحرية والعلاقة بينها وبين وجود الشر الأخلاقي، بينما كانت مدرسة المعتزلة منحازة للموروث الديني، وأدلة العقل واللغة.

٦. تعد فلسفة هذين العلمين والمعتزلة ومن سار في فلكهما فلسفة ديناميكية– حية؛ لأنها تدعو إلى الحرية والقدرة على الاختيار، وتحمل المسئولية، وتدعو أن يكون هنالك تأثير لقدرة الإنسان في فعله، وفي الوقت ذاته فلسفة تمتاز بالإيجابية؛ لأنها اعتبرت الشر أمرا عارضا هو مجرد فساد في الإرادة وليس جوهرا، إذ لو كان جوهرا لكان خيرا، فالإنسان إذا هو الذي يختار الشر بحريته ومحض إرادته.

٧. رغم اتفاق القديس يوحنا الدمشقي والمعتزلة في هذه المسألة وكثير من تفاصيلها، فإنّ دعوى تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي –في هذه المسألة خاصة– عارية عن الصحة ولا أساس لها، وذلك لأننا لا نكاد نجد أثرا لذلك عند المعتزلة أو عند القاضي عبد الجبار نفسه، ويعضد ذلك أن فلسفة القاضي عبد الجبار لا يمكن إدراكها إلا في ضوء أدلة العقل والمصدر الديني والأساس اللغوي أو في ضوء الظروف والعوامل

التي اكتنفت تطور المجتمع، والاهتمام الجمعي بمسائله المتصلة بالدين.

بالإضافة إلى أن حرية الإرادة ليست مقصورة على المسيحية وفلاسفتها، بل ليست من اختراعها، فهي قضية قديمة العهد، تناولتها المذاهب والأديان السابقة بوجه من الوجوه، وهي من الأمور الأولية التي كانت عرضة للعقل البشري منذ بدء تفكيره.

كذلك، فإن ما ذكره بعض المحدثين من المستشرقين خاصة عن أثر يوحنا الدمشقي يمثل نظرة أحادية، ولماذا لم يشر مؤرخو الفرق ورجالات المتكلمين -كابن حزم والجويني والشهرستاني[1] فضلا عن المتقدمين- إلى تأثر المعتزلة بالعقيدة المسيحية رغم اختلاف الأيدلوجية والغايات؟

فيتضح -بناء على سبق- أن غاية هؤلاء المحدثين من المستشرقين هي تجريد التفكير الاعتزالي من أصالته.

٨. أظهرتُ أن ثمة تيارا أشعريا متأخرا يبدأ من الجويني يسلك المنحى الاعتزالي في دراسة مسألة حرية الإرادة والعلاقة بين علم الله السابق والفعل الإنساني.

---

[1] لم يحدث هذا، رغم تكلفهم في رد آراء الخصوم والمخالفين إلى مصادر أجنبية ومؤثرات خارجية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا–المصادر والمراجع باللغة العربية:

١. الآمدي (سيف الدين ت: ٦٣١هـ) غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٢م.

٢. الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت: ٣٢٤هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٠م.

٣. أمين: أحمد (الأستاذ)، ضحى الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٧، د. ت.

٤. أوريجانس: القديس، في المبادئ، عربه وقدّم له: الأب جورج البولسي، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، بدون تاريخ.

٥. أوغسطين: القديس، اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، ط٤، ١٩٩١م.

٦. ـــــــ، مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت: دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٦م.

٧. بدوي: عبد الرحمن (دكتور)، فلسفة العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٩م.

٨. ـــــــ، مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧م.

٩. ـــــــ، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤م.

١٠. البهي: محمد (دكتور)، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٦، ١٩٨٢م.

١١. جار الله: زهدي (الأستاذ)، المعتزلة، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٤م.

١٢. الجشمي (الحاكم أبو سعيد المحسن بن كرامة ت: ٤٩٤هـ)، تحكيم العقول في تصحيح الأصول "، تحقيق: عبد السلام وجيه، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط٢/٢٠٠٨م.

١٣. جلسون: إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م.

١٤. الجليند: محمد السيد (دكتور)، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٦م.

١٥. الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه: د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.

١٦. ـــــــــ، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م.

١٧. حنفي: حسن (دكتور)، من العقيدة إلى الثورة (٣)، الإنسان المتعين (العدل)، بيروت: دار التنوير، ط١/١٩٨٨م.

١٨. الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات: د. نيبرج، بيروت: دار الندوة الإسلامية، ١٩٨٨م.

١٩. دغيم: سميح (دكتور)، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢م.

٢٠. الدمشقي: (القديس يوحنا ت: ٧٤٩م)، المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، عربه عن النص اليوناني: الأرشمندريت أدريانوس شكور، بيروت: المكتبة البولسية، ط٣، ٢٠٠٥م.

٢١. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٩٨١م.

٢٢. الراوي: عبد الستار (دكتور)، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت: المؤسسة العربية، ط١، ١٩٨٠م.

٢٣. ابن رشد (أبو الوليد ت٥٩٥هـ)، مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م.

٢٤. زيعور: علي (دكتور)، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، بيروت: دار اقرأ، ط١، ١٩٨٣م.

٢٥. السيد: محمد صالح (دكتور)، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م.

٢٦. سيف النصر: عبد العزيز (دكتور)، حرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي، القاهرة: مكتبة الإيمان، أسيوط: مكتبة الجامعة الأزهرية، ٢٠١٣م.

٢٧. الشافعي: حسن (دكتور)، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩١م.

٢٨. الشهرستاني: (أبو الفتح ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م.

٢٩. صبحي: أحمد محمود (دكتور)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ٢٠٠٦م.

٣٠. ـــــ، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، "١" المعتزلة، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤، ١٩٨٢م.

٣١. عبد الحميد: عرفان (دكتور)، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧م.

٣٢. عبد الغني: عبد المقصود (دكتور)، حرية الإنسان دعامة المسئولية والجزاء، ضمن كتاب "دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر"، كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية، ٣-٤ مايو ١٩٩٨م، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية.

٣٣. عبده: محمد (الإمام)، رسالة التوحيد، القاهرة-بيروت: دار الشروق، ط١، ١٩٩٤م.

٣٤. عثمان: عبد الكريم (دكتور)، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م.

٣٥. العراقي: محمد عاطف (دكتور)، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٧٦م.

٣٦. عطية: جورج (دكتور)، الجدل الديني المسيحي-الإسلامي في العصر الأموي وأثره في نشوء علم الكلام، ضمن المؤتمر الدولي

الرابع لتاريخ بلاد الشام (٢٤-٢٩ أكتوبر١٩٨٧م) بالجامعة الأردنية.

٣٧. العقاد: عباس محمود، عقائد المفكرين في القرن العشرين، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.

٣٨. العوا: عادل (دكتور)، المعتزلة والفكر الحر، دمشق: الأهالي، ط١، بدون تاريخ.

٣٩. الفاخوري: الأب حنا، بالاشتراك مع (المطران كيرلس سليم، والأب جوزيف العبسي، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ط١، ٢٠٠١م.

٤٠. فراج: عبده (دكتور)، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٦٩م.

٤١. أبو قرة: الأسقف تيودور، ميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران، عني بطبعه الخوري قسطنطين الباشا، مطبعة الفوائد بيروت، بدون تاريخ.

٤٢. قنواتي: الأب جورج، ولويس غرديه، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، بدون تاريخ.

٤٣. كرم: يوسف (الأستاذ)، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.

٤٤. كريمر: فون (المستشرق)، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب د. مصطفى طه بدر، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م.

٤٥. كوبلستون: فريدريك، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، و د. إسحاق عبيد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠م.
٤٦. ماثيوز: جاريث ب، أوغسطين، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣م.
٤٧. مدكور: إبراهيم (دكتور)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو، ط٢، بدون تاريخ.
٤٨. موسى، محمد يوسف (دكتور)، القرآن والفلسفة (القاهرة: دار الكتاب المصرية – بيروت: دار الكتاب اللبناني)، ٢٠١٢م.
٤٩. نادر: ألبير نصري (دكتور)، فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين، بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٥١م.
٥٠. النشار: علي سامي (دكتور)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩، ١٩٩٠م.
٥١. الهمذاني: (القاضي عبد الجبار بن أحمد ت: ٤١٥هـ)، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.
٥٢. ـــــ، متشابه القرآن، تحقيق د. عدنان زرزور، القاهرة: دار التراث، ١٩٦٦م.
٥٣. ـــــ، المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: د. عمر السيد عزمي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، المجلد الأول.

٥٤. ــــــــــ، المختصر في أصول الدين، ضمن (رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٨٨م).
٥٥. ــــــــــ، المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ط١، ١٩٦٢م.
٥٦. وات: مونتجمري، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه في القرون الثلاثة الأولى، ترجمة ودراسة: د. عبد الرحمن الشيخ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
٥٧. ولفسون: (هاري. أ)، فلسفة المتكلمين، ترجمة: د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م.
٥٨. اليازجي: كمال(دكتور)، يوحنا الدمشقي: آراؤه اللاهوتية ومسائل علم الكلام، بيروت: منشورات النور، ١٩٨٤م.

ثانيا–المراجع الأجنبية:

-Daniel J. Sahas: John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites (Leiden: Brill, 1972).
-John Meyendorff, Byzantine Views of Islam, Dumbarton Oaks Paper, Vol 18 (1964).
-Macdonald. development of Muslim theology jurisprudence and constitutional theory, new York: Charles Scribner's sons,1903.

ثالثا–المجلات والدوريات:

١. عبد العزيز: محمد سلامة (دكتور)، أثر مناهج علم الكلام الإسلامي في مباحث العقيدة عند اللاهوتيين الشرقيين، جامعة المنيا، كلية دار العلوم، مجلة الدراسات العربية، العدد ١١، ٢٠٠٥م.

٢. مبروك: أمل (دكتورة)، العدل الإلهي بين ليبنتز والمعتزلة، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد (١٧)، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

رابعا –الرسائل العلمية:

١. الحلاق: ثائر علي، العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا ٤٢٨هـ وموسى بن ميمون ١٢٠٤م وتوماس الأكويني ١٢٧٤م، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠٥م.

٢. سالمان: حمادة محمد إبراهيم، مكانة العقل بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي (أوغسطين والغزالي نموذجا)، رسالة دكتوراه، جامعة الفيوم، كلية دار العلوم، ٢٠١٣م.